

**Министерство образования и науки Украины
Государственное заведение
«Южноукраинский национальный педагогический университет
имени К. Д. Ушинского»**

На правах рукописи

ПОПЛАВСКАЯ СНЕЖАНА ВАДИМОВНА

УДК : 1+37+17.021.2+37.03+165.242.1

**САМОСОЗНАНИЕ ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ
В СОЦИАЛЬНЫХ КОНТЕКСТАХ ОБРАЗОВАНИЯ**

09.00.03 – социальная философия и философия истории

Диссертация на соискание ученой
степени кандидата философских наук

Научный руководитель -
доктор фил. наук, профессор
кафедры философии и социологии
ЮНПУ им. К. Д. Ушинского
Мысык И.Г.

Одесса - 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
РАЗДЕЛ I. АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ПРИРОДЫ САМОСОЗНАНИЯ	10
1.1. Философская рефлексия природы самосознания в восточной традиции	12
1.2. Концепции самосознания в античной философской традиции	36
Выводы	61
РАЗДЕЛ II. ФЕНОМЕН РАЗОРВАННОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ	64
Выводы	95
РАЗДЕЛ III. ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ	97
3.1. Философская рефлексия целостности человека и мира в западноевропейской мысли	97
3.2. Понимание целостной личности в украинской и русской философской антропологии	111
Выводы	128
ГЛАВА IV. СОЦИАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ	130
4.1. Психологический аспект проблемы целостной личности	134
4.2. Социальный аспект проблемы целостной личности	147
Выводы	174
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	176
Литература	180

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Социальная история XX века началась кризисом европейской цивилизации и прошла под знаком кризиса, породив все многообразие переживаемых человечеством культурных, экономических, политических и прочих напряжений, создав "кризисный социум", обострив до предела "кризисное сознание" в обществе, но так и не остановив свой кризисный марафон на рубеже нового тысячелетия.

Исследование причин кризиса приводит ученых и философов к проблеме человека, и именно человек становится центром раздумий о глобальных проблемах современности. И это вполне объяснимо, ибо за познанием природного и социального мира всегда стоит проблема бытия самого человека. О чем бы ни размышлял человек, пытаясь постичь тайну окружающего его мира, в конечном счете, рано или поздно он обращал свой взор на самого себя, пытаясь проникнуть в глубины своего самосознания. Ведь осмысление проблемы собственного бытия – это ключ к пониманию многих важных аспектов глобальной проблематики, начиная от кризисных ситуаций и противоречий между человеком и природой и кончая формированием ценностных установок людей, ориентированных в своей деятельности на снятие противоречий, устранение несоответствий между научно-техническим и социальным прогрессом.

Осмысление проблемы бытия человека в мире сопряжено с выявлением кризисных процессов, имеющих место не только в сфере взаимодействия между человеком и природой, человеком и культурой, личностью и обществом, но и в глубинах самого человеческого существа, в глубинах его самосознания. Поэтому, обращение к самосознанию человека, его природе и сложностям формирования в процессе воспитания и образования, является актуальным и своевременным.

Начиная с эпохи Романтизма, европейские мыслители обращали внимание на тот факт, что человек утратил свою целостность,

индивидуальность, уникальность, превратившись в пассивное существо, «человека массы». Его характерными чертами стали внутренняя опустошенность, отчужденность от природы, общества, даже от результатов своей деятельности, духовная подавленность, психическая неустойчивость, моральная беспринципность.

В XX веке эту проблему остро подняли теоретики Римского клуба, которые, исследуя специфику «кризиса человечества», пришли к общему мнению о его причинах, лежащих в плоскости внутренних установок и ориентаций человека, формируемых на психологическом, индивидуально-личностном уровне. Отправной точкой исследования кризисных ситуаций в глобальном масштабе, по мнению Аурелио Печчеи, должна быть «целостная человеческая личность и ее возможности»[170, с. 184], а раскрытие целостного образа человека позволит рельефно подчеркнуть различия между тем, что *есть*, и тем, что *должно быть*, между существующей антигуманной реальностью современного мира и гуманистическим будущим человечества. В этом и заключается непреходящая актуальность обращения к самосознанию именно целостной личности, как к некоему идеалу, впрочем, вполне достижимому с учетом накопленных знаний в современном гуманитарном знании, которое выступает неким социальным контекстом, смысловым полем, в котором собственно и происходит процесс социализации личности.

Актуальным и своевременным является и философское осмысление тех подходов, методов, концепций и парадигм, наработанных в социальной педагогике, социальной психологии и психотерапии, которые, выступая элементами социального контекста образования как раз и направлены на сохранение личностью своей целостности, что дает возможность более широкого виденья и понимания проблемы диссертационного исследования и в свою очередь обусловило тему научного задания - социально-философская рефлексия феномена самосознания целостной личности в социальных контекстах образования.

Связь работы с научными программами, планами, темами.

Диссертационное исследование выполнено в соответствии с научной тематикой кафедры философии и социологии Государственного заведения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К.Д. Ушинского», где и было непосредственно реализовано в рамках научно-исследовательской темы «Инновационность в методологии и технологии научного и социального познания» (№ 0109U000194, утвержденная на заседании ученого Совета университета, протокол № 5 от 25.12.2008 г.). Тема диссертационного исследования утверждена ученым Советом Южноукраинского национального педагогического университета имени К.Д. Ушинского 27.09.2012 г. протокол № 2. Данное диссертационное исследование касается антропоцентрической проблематики социального познания.

Цель диссертационного исследования – выявить концептуальные основания становления самосознания целостной личности.

Достижение поставленной цели определило решение ряда **задач**:

- проследить развитие представлений о природе самосознания в восточном философском наследии;
- рассмотреть концепции самосознания в античной философии для определения вектора дальнейших исследований внутреннего мира личности;
- определить генезисные связи концепции разорванного самосознания в западноевропейской интеллектуальной традиции;
- проанализировать философские концепции целостной личности в западноевропейской философской мысли;
- обозначить персоноцентристские тенденции в понимании природы целостной личности в украинской и русской философии;
- проанализировать психологический аспект проблемы становления целостной личности во взаимодействии социальных факторов развития образования;

- прояснить многоаспектную проблематику самосознания целостной личности в социальных контекстах современного образования в ракурсе его модернизации.

Объект исследования - феномен самосознания личности.

Предмет исследования – самосознание целостной личности в социальных контекстах образования.

Методологическая основа исследования состоит из комплекса общефилософских, общенаучных и специально научных методов. Осмысление ключевой проблематики диссертации концептуально осуществляется в логике философско-антропологической парадигмы, которая предусматривает восприятие личности как самоценности и определяет диалог как важнейшее основание становления целостного, гармоничного человека. Данный подход лежит в русле социального движения общества переходного периода, который характеризуется изменениями ценностных ориентаций из отношений потребления на отношения сотрудничества и общения.

Особенно плодотворным для нашего исследования явился компаративный подход при анализе концепций самосознания, сформированных в восточной и западной философских традициях. Историко-философский подход позволил нам рассмотреть феномен разорванного самосознания как специфическую особенность европейской культуры, а сравнительно-философский анализ дал нам возможность понять отличия в концепциях целостной личности, которые были сформулированы в европейской, русской и украинской научно философской мысли.

В ходе исследования диссертант использовал холистические принципы и методы познания явлений, широко применяемые в глубинной психологии и психотерапии. В частности, важную роль в изучении проблемы самосознания целостной личности сыграли гносеологические принципы гештальт-психологии, юнгианского психоанализа, экзистенциальной психологии и других психологических направлений.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые в рамках социально-философской рефлексии самосознания целостной личности выявлены концептуальные основания ее становления, что в целом является новым направлением исследования проблемы самосознания в современной украинской философии.

Решение конкретных задач способствовало достижению цели и подтвердило **научную новизну полученных результатов:**

Впервые:

- был сделан сравнительно-философский анализ концепций самосознания в восточной, западной и отечественной философской традиции в контексте холистической парадигмы;

- для исследования феномена самосознания целостной личности был применен концепт разорванного самосознания и выявлены его генезисные связи с западноевропейской интеллектуальной традицией;

- обозначено холистическое направление научной и социально-философской проблематизации самосознания целостной личности в социальных контекстах образования

Уточнено:

- понятие целостной личности, которое рассматривается как гармоническое соотношение всех «образов-Я» в структуре самосознания;

- методы развития и коррекции самосознания целостной личности в рамках социально-образовательных технологий;

Получили последующее развитие:

- концепция целостной личности, осмысленная в холистическом контексте;

- представление о природе самосознания путем проблематизации становления его целостности.

Практическое значение полученных результатов. Выводы и результаты исследования могут быть рекомендованы для применения в педагогической и психологической практике в дошкольных и школьных

учебных заведениях, а также могут быть использованы в практике преподавания учебных курсов по «Социальной философии», «Философии образования», «Философии истории», «Этике», «Философии психологии», а также будут актуальными при написании учебных пособий и учебно-методических программ для подготовки философов и специалистов смежных специальностей. Выводы и практические результаты диссертации могут быть использованы для последующей разработки социально-философской концепции целостной личности в холистическом контексте.

Апробация результатов исследования. Результаты диссертационного исследования были представлены на семи Международных научно-практических конференциях: «Традиция и инновация в науке и образовании» (Одесса, 2-3 октября 2008 г.), «Традиции и инновации в науке и образовании XXI века» (Одесса, 30 сентября – 1 октября 2010 г.), «VI Таврические Чтения: Философия человеческого общения. Проект «АНАХАРСИС» (Крым, Береговое. 16-20 сентября 2010 г.); «Украина в системе современных цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества» (Одесса, 21-22 мая, 2010 г.); «Современные проблемы науки и образования» (Харьков-Ялта, 29 апреля - 9 мая, 2011 г.). «Образование и экономика: в поисках диалога», (Одесса, 5-6 апреля, 2012 г.); «Методология и технология современного философского познания» (Одесса, 2-3 октября 2012 г.) и на двух Всеукраинских научно-практических конференциях: «Философия образования как методологическая основа реформирования школы» (Днепропетровск, 14-15 апреля 2009 г.), «IV Всеукраинская научно-практическая междисциплинарная конференция, посвященная Дню Европы в Украине» (Херсон, 17 мая 2011 г.).

Публикации. Основные положения диссертационного исследования изложены в 9 научных публикациях, 3 из которых – профессиональные издания по философии, 3 статьи в научных сборниках, остальные – тезисы докладов конференций.

Структура диссертационной работы определена поставленными целью и заданием исследования. Диссертация состоит из вступления, четырех

разделов, которые содержат шесть подразделов, выводов, списка использованной литературы, который содержит 303 наименования. Основная часть работы изложена на 178 страницах, список литературы на 28 страницах.

РАЗДЕЛ I

АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ПРИРОДЫ САМОСОЗНАНИЯ

История философской мысли и история исследования проблемы самосознания позволяет убедиться в том, что проблема эта реально присутствует в многовековом развитии философского познания, имея конкретную значимость в различных философских концепциях.

Исследование этих концепций дает возможность понять проблему самосознания с различных ракурсов, определить ее место в системе философского знания, а также варианты ее решения, предлагаемые философами на протяжении всей обозримой истории философской мысли.

Анализ источников философской мысли, как западного, так и восточного происхождения, показал, что существует две традиции в определении и решении проблемы самосознания – первая уходит корнями в глубокую древность и развита была в таких философско-религиозных направлениях как даосизм, буддизм, индуизм, герметизм, пифагореизм, платонизм, неоплатонизм, исихазм, суфизм. Для этой традиции характерно не только постановка вопроса о природе самосознания, но и выработаны конкретные рекомендации по работе с ним, указаны цели и задачи, решение и достижение которых открывает перед человеком новые горизонты и новые возможности. Вторая традиция сложилась относительно недавно, в основном в европейской культуре и характерной ее особенностью является постановка проблемы самосознания при полном, как в материалистической концепции или частичном, как в религиозно-философских концепциях разного толка, отсутствии вариантов ее решения, что собственно и явилось, как нам представляется, причиной кризиса личности в современном культурном пространстве. «В XIX веке проблема состояла в том, что Бог мертв; в XX – проблема в том, что мертв человек...» – так емко охарактеризовал глубину кризиса личности в культуре Запада XX века Эрих Фромм [241, с. 563].

Приверженцы данной традиции считают начало собственно философии самосознания с известного принципа, выдвинутого Рене Декартом «*cogito ergo sum*», считая картезианское всеобщее сомнение условием достоверного познания мыслящим «Я» самого себя. По этому поводу есть интересное высказывание известного западного психолога и философа Гарри Ханта. Он пишет: «Вероятно, социальным наукам не следует оставлять без внимания тот факт, что Декарт – прародитель субъект-объектной дихотомии в ее современной форме – умудрялся действительно сомневаться в собственном *существовании* и вынужден был строить логические доказательства для того, чтобы *интеллектуально* убедить себя в своем существовании. Попытки доказательства существования Бога могут быть или не быть милым донкихотством, но потребность в доказательстве собственного бытия выглядит, попросту говоря, прискорбной, если не явно шизоидной» [251, с. 58].

Если в первой философской традиции человек рассматривается, прежде всего, как живая бессмертная душа, временно связанная с телом, при этом верховенство души, божественного, бессмертного начала над бренным тленным неоспоримо, то во второй традиции человек рассматривается в несколько усеченном виде – как существо прежде всего телесное, наделенное определенными психическими функциями, но лишенное души, как непознаваемой, не верифицируемой субстанции в материалистических концепциях, либо как существо телесно-душевное, но патологически ущербное, греховное в силу своей телесности в христианской антропологии.

Если адепты первой традиции через углубленное самопознание и самосозерцание открывали в своей душе существование различных ее аспектов, которые находились в состоянии рассогласованности: разум подсказывает человеку одно, а воля побуждает его к другому, это приводило их к мысли и действиям, направленным на гармонизацию внутреннего пространства, на обретение собственной цельности; то у представителей второй концепции в процессе исследования самосознания рассматривались противоречия сначала

между душой и телом, затем между телом и разумом и наконец противоречивые отношения разума с самим собой.

Исследование этой сложнейшей проблемы, как нам представляется, предполагает решение следующих вопросов.

Во-первых, насколько была развита философия самосознания в восточной духовной культуре; во-вторых, какие философские концепции самосознания были развиты в античной духовной культуре и, наконец, как возникла и почему развилась материалистическая концепция самосознания, доминирующая в массовом сознании вплоть до наших дней.

1.1. Философская рефлексия природы самосознания в восточной традиции

Передовые ученые западного мира давно признавали огромную ценность и важность работ индийских мыслителей и философов и всегда утверждали, что индийское мышление является фундаментом, на котором создавалась вся западная мысль. По этому поводу в своей статье, посвященной Бхагавадгите Г.В.Ф. Гегель писал: «Когда речь идет об источниках философии, указывается не только Восток вообще, но в особенности и именно Индия; высокое мнение об этой почве науки рано выразилось в известных легендах, вроде некоего пребывания там Пифагора и т. д., и во все времена говорилось и рассказывалось об индийской философии и религии. Но лишь с недавних пор нам открылся доступ к источникам, и с каждым шагом вперед, который делается в этом знании, все прежнее оказывается частью несущественным, частью ложным и непригодным. Индия, согласно общему знакомству европейцев с этой страной, представляется старым (известным) миром, однако именно как лишь только что открытый новый мир является нам она в своей литературе, в своих науках и искусствах» [52].

Многие авторы утверждают, что величайший греческий мыслитель и философ Пифагор получил свои знания от индийских учителей во время своего

пребывания в Индии. Автор книги «Древнее масонство» Фрэнк Хиггинс писал о Пифагоре: «Наконец он предпринял свое величайшее и наиболее важное историческое путешествие через Мидию и Персию в Индостан, где он был несколько лет учеником, а потом стал инициированным в брамины Элефанта и Эллора» [цит. по кн. 254, с. 262]. Тот же автор добавляет, что имя Пифагора все еще хранится в летописях браминов, где он фигурирует как Яванчария, то есть Ионийский Учитель.

В качестве наиболее используемого источника, к которому прибегал К.Г. Юнг в своих трудах, выступает духовное наследие Индии, в его мифологической и философской частях. Ссылки на древнейшие тексты мы можем обнаружить в большинстве работ ученого, начиная с самых ранних и заканчивая последними, что говорит нам о том, что в произведениях классической индийской, тибетской и китайской литературы Юнг нашел не только много родственного своим идеям, но и получил импульсы для их развития.

В предисловии к книге Судзуки «Основы дзен-буддизма» Юнг пишет: «...Каждый, кто действительно попытается понять буддийскую доктрину, пусть даже ограничено, – то есть путем простого отказа от различных западных предрассудков – дойдет до определенных глубин или почувствует серьезные трудности, которыми философская и религиозная западная мысль пренебрегает до сегодняшнего дня...» [215, с. 5].

Однако следует отметить, что на Юнга в свое время оказали влияние такие немецкие философы как Шопенгауэр, Ницше и Гартман, в трудах которых также отчетливо прослеживаются мотивы буддийской философии.

Не менее сильное влияние на европейских интеллектуалов оказала и китайская культура. По глубокому и точному определению выдающегося русского исследователя китайской культуры академика В.М. Алексеева, традиционный Китай – это «страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления жизни в первоначальной форме»[6, с. 107]. Причем, что интересно, что интенсивной культурализации подверглась и психическая

деятельность человека, в результате чего в рамках общего, очень сложного и многоаспектного культурного организма сформировалась относительно самостоятельная традиция, определяемая исследователями как культура психической деятельности: «В широком и самом общем смысле культура психической деятельности – это определенная степень психического развития личности в направлении, определяемом общими тенденциями развития всей культуры, тот уровень психического совершенствования человека как личности и субъекта деятельности, который достигнут в процессе освоения определенных ценностей, выработанных в данной культуре, приобретения определенных характеристик «культурного человека» [1, с. 108]. Автор цитируемой книги объясняет функции и задачи культуры психической деятельности, среди которых – развивать и совершенствовать, «воспитывать» (культивировать) и тренировать «естественные» психические способности человека «с целью максимальной реализации всех потенциальных возможностей его психики, обучить его методам управления психическими процессами, всем своим эмоционально-психологическим состоянием с тем, чтобы оптимизировать свой психофизиологический и биоэнергетический статус в соответствии с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в тех или иных школах традиционной китайской мысли» [1, с. 110].

Как видим, процесс культуризации психической деятельности, разработанный в китайской культуре – это процесс обретения человеком своей целостности, а методы и приемы, разработанные в конфуцианских, даосских и чань-буддийских школах, имеют очень древнюю традицию, привлекающую к себе внимание многих европейских исследователей.

Таким образом, интерес западных философов к восточной мысли, свидетельствует о её непреходящей ценности, как источнике вдохновения на новые открытия в исследованиях природы Вселенной и человека.

В рамках настоящего исследования, мы коснемся только учения о самосознании, в свете индийской и китайской философской мысли, так как анализ всех вопросов восточной философии не входит в нашу задачу.

В этой связи следует обратить внимание на одну особенность индийской философии самосознания. Во-первых, она развивалась в рамках общего учения о душе, во-вторых, практически все школы, известные западному исследователю, были едины в том, что не следует, не разумно «доказывать» существование души, потому что на этот вопрос собственное сознание каждого индивидуума дает вполне определенный ответ. Ум индуса никогда не подвергал сомнению существование души. Буддисты, правда, пытались доказать, что душа не есть истинная сущность, но это была лишь просто метафизическая тонкость.

Опять же, и вопрос о перевоплощении или о повторной рождаемости души всегда принимался индийскими мыслителями как самоочевидный факт. Они придерживались того взгляда, что проблески воспоминаний, присущие каждому человеку и отрывки «памяти о прошедшей жизни», которые гнездятся в сознании почти всех, выводят этот предмет из области философского умозрения. Для индийского ума перевоплощение или метемпсихоз, представляется столь же неизбежным фактом жизни и столь же естественным, как рождение и смерть; в нем он никогда не сомневается и обращается лишь к рассмотрению проблемы: «Почему?» и «Как?».

Следующей общей идеей всех философских школ Индии было признание духовной реальности и существования единого мирового духовного начала, из которого всякая жизнь, бытие и все прочее проявляется путем эманации, отражения или каким-нибудь иным образом; причем эти проявления имели единственное реальное бытие в едином источнике. Споры между философами возникали только по поводу причины эманации, отражения или проявления, но никогда относительно факта проявления или природы феноменальной Вселенной, а исходя из этой доктрины, принимаемой за аксиому, возникла та особенность индийской мысли, согласно которой феноменальная Вселенная

считалась иллюзорным миром, порождающим страдания и неудовлетворенность, обуславливаемые фактом отчужденности от Первоисточника.

Следующий момент в доктрине индийской философии, представляющий для нас особый интерес, является идея спасения или освобождения от Сансары или от цепи существований, которое может быть достигнуто путем познания Истины, путем осознания истинного своего «Я», путем ощущения тождества индивидуального духа с Мировым Духом («Tat tvam asi», «ты есть То»), которое происходит через уничтожение стремления ко всему материальному в жизни и путем сосредоточения всего духовного существа в Едином. «Единое, – пишет великий йог Рамачарака, – есть фон, основание, подпора и крыша всякой индийской философии и религиозной мысли. Чье зрение достаточно ясно и *кто знает, куда следует смотреть*, тот никогда не потеряет Его из виду» [192, с. 459].

Рассмотрим, вкратце, учение о самосознании в философской системе санкхья, как одной из древнейших форм философских идей, встречаемых в Индии [262, с. 147-169].

Основная мысль системы санкхья заключается в том предположении, что во Вселенной существуют два активных начала, от взаимодействия которых происходит вся деятельность Вселенной, включая сюда и жизнь. Сочетание и взаимодействие этих двух начал проявляется в бесчисленных формах, комбинациях и в бесконечном разнообразии. Эти два начала известны под названиями: 1) *Пракрити*, или первичная субстанция, или энергия, из которой развиваются все материальные формы и энергии; и 2) *Пуруша*, или духовное начало, которое «одушевляет» *Пракрити* или, вернее, ищет в ней воплощения и, таким образом, порождает разнообразные формы, от атомов до человека, от человека до звезды и т.д.

Основатель философской системы санкхья Капила, объяснял природу Пуруши как явление чистого духа или субстанциального, трансцендентального интеллекта, независимого от манаса или ума. Он выше всяких атрибутов и

качеств и при своих естественных условиях не испытывает ни радостей, ни страданий, никаких эмоций и ощущений, какие испытывает душа в силу своего воплощения в Пракрити, которая развивает ум, органы чувств и т.п. Пока дух свободен и не запутался в Пракрити, он пребывает в состоянии блаженства, мира и покоя, углубленный в абсолютную медитацию, которая заключается в «ничего незнании», т.е. отсутствие сознания чего-либо внешнего, какой-либо независимой от духа и ограничивающей его реальности. Когда же душа вовлекается в материальное существование путем соединения с Пракрити, она своим духовным светом озаряет физический организм и умственные способности и становится способной вступить в бытие опыта, или, иначе говоря, начать личную жизнь в физическом мире.

Система санкхья утверждает, что Пуруши первоначально существовали чисто духовно, не подвергаясь очарованиям Пракрити и не испытывая желания жить материальной жизнью. Но, соблазнившись чарами Пракрити, они погрузились в нее и запутались в многообразных сетях материальной жизни. Растерявшись в своей новой странной оболочке, Пуруши потеряли первоначальную свободу и ясность познания, обольстились майей, или иллюзией материи, и тщетно силились выбиться из материальной плоскости, в которой они погрязли. Подобно мухе, побывавшей в горшке с медом, Пуруши бьются и не могут расправить свои ножки и крылья и, чем они больше делают усилий, тем положение их становится труднее. Наконец, придя к сознанию своего прежнего состояния жизни и сравнив его с настоящим своим положением, Пуруши начинают процесс высвобождения и теперь путем длинного ряда перевоплощений, медленно, но верно продвигаются с низшей на высшую ступень к прежнему состоянию блаженства.

Следует уточнить, что понимали последователи санкхья под понятием Пракрити. Капила учил, что Пракрити есть космическая первичная энергия или субстанция, из которой развилась Вселенная и в которую она опять растворится после бесчисленных циклов перемен. Со времен своего соединения с Пурушей, или, вернее, со времени оплодотворения ее Пурушей, она постоянно

изменялась и эволюционировала. Пуруши, как мы уже отмечали, потеряли свое первоначальное состояние чистого бытия, попав в сети Пракрити. Теперь же, по причине этих перемен, почти невозможно для индивидуального ума постичь природу первобытной Пракрити или вообразить себе состояние совершенства Пуруши, каким он обладал до того времени, когда поддался соблазну материального мира. Вместе с тем санкхья говорит, что путем истинного знания и научного рассуждения, при праведной жизни и сдерживании страстей, ум может быть доведен до такого просветления, при котором для него станет понятна первоначальная природа Пуруши и Пракрити. Такое знание представляет один из путей к освобождению и к независимости, к которым стремится санкхья, утверждая, что это кратчайший путь к свободе, вместо цепи перерождений в материальной жизни.

Описанию природы души, духа и их взаимосвязи с материальным телом в системе санкхья сопутствует описание возникновения сознания и самосознания. Рамачарака так объясняет этот процесс: «Сначала появляется в субстанции пракрити некоторая осведомленность, или состояние универсального сознания, называемого *«махат»*, или *«Великое»*, которое постепенно переходит в космическое детерминационное сознание со стороны всего Начала Пракрити. Затем следует развитие сознания обособленности, или самосознания, или эгоизма, называемого индусами *ахамкара*, которое не есть, как некоторые предполагали, сознательное осуществление каждым пурушей своей собственной реальной природы и индивидуальности, но скорее является ложным сознанием, которое сводится к понятию о себе как о личности, отличной от всего прочего, и которое именуется падением в *авидью*, или в неведение относительно своей собственной истинной природы, как чистого духа, или пуруши»[192, с. 476].

Таким образом, самосознание в философской системе санкхья – это ложное осознание своей обособленности, порожденное неведением относительно своей истинной природы. При этом, в структуре самосознания, выделялись определенные элементы – 1) ум, или манас, или энергия,

проявляющаяся в мыслительных процессах ума, включая сюда и воображение; 2) психический организм, проявляющийся в пяти чувствах: в зрении, слухе, обонянии, вкусе и осязании и психические органы, контролирующие пять орудий действия, т.е. органы речи, руки, ноги, органы выделения и деторождения; 3) а также пять танматр, или тонких элементов природы, а именно: эфирный, воздушный, огненный, водяной и земной; из этих тонких элементов проистекают пять грубых элементов природы: акаша, или эфир, воздух, огонь, вода и земля. Все эти три класса так называемых таттв проистекают из Начала ахамкара, под которым индусы подразумевали самосознание или способность различать «Я» и «Не-Я». Но самое главное в данном понимании самосознания является проблема очищения его от влияния материального мира или майи, для обретения чистого сознания или истинного «Я» человека.

Такая классификация физических, физиологических и психических начал дает нам полное и исчерпывающее представление о природе самосознания, его происхождении и его роли в духовной эволюции человека, а также является общей для большинства индийских философских систем. «Лучшие современные авторитеты, – пишет Рамачарака, – не считаются серьезно с этой классификацией начал и склонны считать ее отжившей системой прошедших времен; хотя, что касается ментальных начал и возникающих вопросов психологии, индийские мыслители придерживаются того мнения, что они дают гораздо лучшее представление о процессах ума, чем какие-либо западные теории и гипотезы» [192, с. 493].

Несколько по другому представляли себе природу самосознания последователи Будды Гаутамы. Здесь следует обратить свое внимание на существующую критику буддизма как на западе, так и в самой Индии.

Многие исследователи буддизма утверждают что учение Будды Гаутамы безбожно и бездушно, в том смысле, что Будда отрицал существование Брахмана и существование души. На эти утверждения великий йог Рамачарака отвечает: «... Гаутама *не отрицал* существования Брахмана, но просто не стал

рассуждать о Его природе, характере и сущности, полагая, что если человек имеет дело с феноменальным миром и избавлением от него, то рассуждение о Брахмане является бесполезной потерей времени; достаточно знать, что *То существует*, было мыслью Гаутама. Он отрицал существование Ишвары, личного Бога индусов и этим самым вызвал упрек в атеизме, в котором также обвинялся и Капила и другие учителя философии. Но *Гаутама не отрицал существование Того, он просто принимал Его без доказательств*, как основную аксиомную истину. Более того, в своей системе он ясно указал на существование Парабрахмы, или верховного Брахмана, т.е. Брахмана в аспекте Небытия, или Непроявления» [192, с. 543].

Подобно тому как Гаутама был назван атеистом потому что отказался признать Ишвару, ему приписывали отрицание души, потому что он не хотел признать «индивидуального пуруша» Капила, хотя и принял его идею пракрити. Под индивидуальным пурушей, как мы уже знаем, подразумевается самосознание личности, или душа, вбирающая в себя некоторые свойства и атрибуты благодаря ментальной эволюции пракрити, она устойчивое начало, отличная от ума; она есть дух, или постоянная сущность, и оживляет ум – сущность непостоянную. «Гаутама же не признавал этого начала индивидуальной души, даже как проявления одного из двойственных начал, исходящих из Того. Он утверждал, что дух в человеке представляет просто оживленное отражение, или проявление, неделимого Единого Духа Того; он держался того мнения, что не было иной отдельной души, кроме «характера» индивидуума, каковой «характер» состоял из атрибутов и качества человека, т.е. личной его природы, или его отличительных черт. Этот «характер» он принимал за единственную «душу», какую человек имел или мог иметь; и вот этот-то «характер» перевоплощался в новое тело по законам кармы. Другими словами, этот характер был сущностью мыслей и действий человека, прочно соединенных между собой и составляющих «Я», которое было индивидуально, но не было реальной и вечной сущностью» [192, с. 550].

Насколько мы можем доверять мнению йога и философа Рамачараки? Философия индийских йогов насчитывает несколько тысячелетий и развивалась она на основе прямого опыта самопознания. Главная идея йогов заключается в расширении взгляда на человека и на природу [41]. Существует несколько форм йоги, принимаемых в разных системах философии, например, «жнани-йога» или йога мудрости, предпочитаемая ведантистами, которые стремятся к совершенствованию и эмансипации посредством мудрости, сметливости и знания, достигаемых путем чистого разума и правильного мышления. Последователи Патанджали предпочитают путь «раджа-йоги», или йоги умственной дисциплины, психического развития, раскрытия тайных сил и т.п. «Карму-йогу» или йогу труда, долга, совести, деловитости, благочиния и т.п., предпочитают последователи многих религиозных сект и культов в Индии. Это путь праведной жизни, преданности Богу и добросовестного исполнения земных обязанностей. К какой бы йоге не принадлежал человек, он будет всегда отличаться от остальных своим мировоззрением и образом жизни в силу того духовного опыта, который приобретает в процессе различного рода медитаций. Этот опыт открывает человеку новое измерение сознания, которое превосходит границы мирского мышления. Исследование этого сознания, выходящего далеко за пределы индивидуального существования, является особой заслугой Виджнянавидинов или Йогачаринов, как они себя называли, поскольку они не ограничивались лишь теоретическим исследованием, но рассматривали практический опыт как единственное законное средство приобретения истинного знания. Для них окончательным судьей реальности является не процесс размышления, а само сознание, и чем больше они углубляются в эту реальность, тем яснее обнаруживается ее истинная природа – природа, перед которой пасуют все слова, потому что на огромность этого опыта могут намекнуть только отрицания, такие, как «бесконечность», «вневременность», «пустота» и т.п.

В универсальности этой изначальной основы сознания Йогачарины открыли источник всех сфер существования, их зависимое происхождение и

преобразование, а также их успокоение в состоянии совершенного просветления. Истина, которая открывается человеку в опыте, т.е. проживается им, перестает быть объектом веры и становится частью опыта или сознанием. Поэтому индийские йоги никогда не призывали к вере, но всегда апеллировали к опыту, развивая тем самым свою самобытную гносеологию. В этом смысле можно доверять мнению практикующих индийских философов-йогов, постигающих истины не посредством только одного интеллекта, а непосредственно всем существом своим[41].

Все раннебуддийские писания согласуются в своем описании просветления Будды. Здесь мы сталкиваемся с опытом такой всеобъемлющей универсальности, в котором превосходятся все ограничения времени и пространства, а с ними и иллюзия субстанциональности нашего эмпирического мира и нашего отдельного эго.

Сознание, в контексте философии йоги – искра бессмертного и вечного духа, окруженная иллюзиями, созданными ее собственными оболочками. Для описания самосознания, Будда использовал так называемое учение Дхармы, в котором концепцию атмана (неизменного «Я» или эго) заменил концепцией анатмана (не-эго, не-я), тем самым сделав решительный шаг от статического к динамическому воззрению на мир, от акцента на «бытии» к акценту на «становлении», тем самым устранив непроходимую пропасть между «я» и «миром», «умом» и «материей», «субстанцией» и «явлением», «вечным» и «непостоянным». Другими словами, Будда заменил идею неизменной, вечной души-монады, неспособной на рост и развитие, концепцией духовного сознания, жаждущего свободы и высочайшего просветления и способного достичь эту наивысшую цель в ходе непрерывного процесса становления и растворения [99, с. 200-268].

Известный своими публикациями Лама Анагарика Говинда, по этому поводу пишет: «Это понимание было основано не на логических умозаключениях, а на собственном опыте Будды – опыте достижения озарения, в котором он превзошел ограничения индивидуальности путем преодоления

иллюзии *самости*. Это означает не то, что его индивидуальность была уничтожена, а лишь то, что он больше не принимал ее ошибочно за суть своего существа. Он увидел ее как носитель, средство, необходимое для того, чтобы осознать свою универсальность, универсальность всеобъемлющего ума» [59, с. 12].

В процессе своей медитации под знаменитым деревом Бо, Будда увидел мир в обратной перспективе, а именно – в перспективе идеи анатмана, «и вот кажущийся неотвратимым твердый и субстанциальный (вещественный) мир превратился в кружащуюся массу несубстанциальных, вечно круговращающихся элементов непрерывно возникающих и распадающихся форм. Благодаря кратковечности этих элементов существования (дхарм), составляющих реку жизни и все феномены, к ним нельзя применить понятие «бытие» или «небытие» [59, с. 12].

Отказавшись от понятий «бытие» и «небытие», так же как и от понятий «тождественность» и «нетождественность», представляющих крайности абстрактного мышления, Будда вводит понятие пратитьясамутпада, «зависимое и одновременное происхождение», которое может быть интерпретировано как одновременное совместное действие всех звеньев временной последовательности, поскольку каждое из них представляет собой совокупность всех остальных, видимых под некоторым частным аспектом. Тем самым он хотел подчеркнуть несубстанциальность и относительность всех индивидуальных явлений, ни одно из которых не существует в своей собственной природе, независимо от всех других факторов жизни.

Но так как нельзя найти первоначала никакого индивидуума или никакого внутреннего или внешнего явления, то это значит, что каждый из них в своей основе имеет всю целостность Вселенной. С точки зрения времени, это значит, что каждый индивидуум имеет бесконечное прошлое и поэтому основан на бесконечном множестве отношений, из которых нельзя исключить ничего, что когда-либо существовало или готовится войти в существование. Следовательно, все индивидуумы имеют весь Универсум в качестве общей

основы и эта универсальность осознается в опыте просветления, в котором индивидуум пробуждается к осознанию своей истинной всеобъемлющей природы [59, с. 13].

Для достижения осознания своей истинной природы человек, согласно буддийской традиции должен опустошить себя от всякого понятийного мышления и различающего восприятия. Эта опустошенность (шуньята) является не отрицательным свойством, а состоянием свободы от препятствий и ограничений, состоянием спонтанной восприимчивости, в котором человек открывается к всеобъемлющей реальности более высокого измерения. Достижение шуньяты сопровождается освобождением от влияния иллюзий самости или самосознания, а мыслительная деятельность направляется на осознание немислимого и на понимание проблематичного характера мира и таинственности своего собственного существования. Это состояние чистого созерцания, в котором вещи воспринимаются как будто в первый раз, спонтанно, без предубеждений и установок, свободно от симпатий и антипатий. «Тогда каждая вещь, – пишет Говинда, – обращается в чудо и становится дверью к великой тайне жизни, за которой скрыто богатство всего универсума вместе с Великой Пустотой (шуньятой), которая делает эту полноту возможной» [59, с. 17].

Таким образом, самосознание в буддийской философской концепции – это вечное становление и развитие движущихся элементов (дхарм), совместное действие которых, согласно присущему им закону, обуславливает то, что мы воспринимаем как личность и как мир, испытываемый посредством нее, т.е. то, во что мы верим и что воспринимаем внутри и вне нас самих.

Гельмут фон Глазенапп, широко известный своими непредвзятыми работами по истории буддийской мысли, говорит: «...практическая сторона Буддизма имеет теоретическую основу – «философию становления», которая имеет уникальное значение в духовной истории человечества, поскольку она объясняет все сущее посредством совместного действия одних преходящих сил, возникающих и исчезающих в функциональной зависимости друг от друга.

Благодаря этому Буддизм смог отказаться от концепции вечных субстанций (материя, душа, Бог), которые во всех других учениях образуют поддерживающую основу» [58, с. 37].

Близким по смыслу учению Дхармы является философия Лао-цзы и его выдающегося последователя Чжуан-цзы. В главном даосском каноне, «Дао де цзин» [65, с. 26-66], говорится о «Небесной сети», которая «неощутимо тонка, но из нее ничто не ускользает». Это единственно возможный образ мира, свободный от «первопринципа», в нем действителен только не-принцип Хаоса – силы бесконечного саморазличения, неуклонного самоуклонения сущего. Именно рассеивание (*сань*) зримых форм, обнажающее теневое, *поло-полное* «тело Пути», мыслилось в китайской традиции природой творческого акта. В не-мире беспредельного саморассеивания всякое мгновение бытия абсолютно самобытно, но эта самобытность заключена в самом пределе существования и есть не что иное, как со-общительность, среда-середина всего сущего. Такова природа «утонченной», или «небесной» истины, определяющей бытие каждой вещи. Речь идет не об идее, не о форме или сущности, а о предельной конкретности существования. Согласно Чжуан-цзы, «вещи вкладываются друг в друга», все присутствует во всем, и всеобщая со-общительность вещей есть условие полной самобытности каждого момента бытия. Здесь важно не упустить из виду динамизм со-бытийности: вещи раскрываются открытости превращения в несотворенном зиянии бытия. Когда пустота открывается пустоте благодаря пустоте, действие перестает быть внешним воздействием и становится неиссякаемой действенностью. Самопревращение, таким образом, есть момент слияния времени и вечности, единичного и всеобщего, актуального и символического в бытии. Чжуан-цзы пишет: «Чем мечтать и придумывать, лучше от души посмеяться. А чем предаваться смеху, лучше довериться жизни. Вверяя себя изначально данному, влекись за превращениями – тогда войдешь в необозримые чертоги Небесного Единства» [265, с. 103].

В даосской философии бытие зеркально: в «темном зеркале» (выражение Лао-цзы) со-бытийного сознания, в акте «совместного рождения», подобного

единовременному появлению тела и его тени, только и реализуется природа вещей. И Чжуан-цзы развивает свою философию не сущностей, а осуществления. Он говорит о «реализации» вещей, которая тождественна их «обычному месту», то есть их самоопределению во внутреннем пределе бытия. Так в мире зеркальных отражений всякая вещь обретает завершенность в своем инобытии: «Во сне, в зеркале, в воде пребывает мир. Чтобы убрать мир, который снится, нужно не спать. Чтобы убрать вещи, которые отражаются в зеркале, нужно не смотреться в него. Чтобы убрать вещи, которые наполняют мир, нужно опорожнить сосуд, вмещающий их. Все, что есть и чего нет там, находится здесь, а не там. Вот почему мудрый не устраняет мир, а устраняет знание о нем» [265, с. 41].

В даосской «онтологии множественности» есть только различие, оно становится неотличимым от единства: сведение вещей к их пределу оказывается их собиранием. Существует, говорили даосы, источник, из которого ничто не вытекает, и путь, который никуда не ведет, а потому, согласно древней даосской сентенции, существует и «дерево без корней». Эта причина-следствие может стать отправной точкой каждого явления, но она не излучает свет, не выражает себя, а, наоборот, поглощает всякий свет и себя скрывает [65, с. 224-239]. Действие Пути, согласно Чжуан-цзы, есть «ускользание-свертывание», его самопревращение – реальность совершенно безусловная, воплощающая предельную определенность бытия и потому внушающая безупречное доверие. Самопревращение – это «небесный импульс», которым удостоверяется сама бытийственность бытия. Если понятие Пути в даосской традиции относилось к символическому круговороту бытийственности мира, то сила бытийствования бытия обозначалась у даосов термином *дэ*. Для Чжуан-цзы *дэ* – это предел динамической цельности индивидуальной жизни, в которой приводятся к полноте и согласию ее разнообразные и даже полярные качества. Поэтому *дэ* есть начало собирательное и его вершина – это «Небесное согласие», охватывающее весь мир и присущее лишь истинному правителю: «Кто не имеет ясного понимания

Неба, не будет чист в жизненных свойствах. Кто не постиг Путь, не сможет ничего совершить в жизни. Горе тому, кто не прозрел Путь! Что же такое Путь? Есть Путь Неба, и есть Путь Человека. Быть почитаемым благодаря надеянию – таков Путь Неба. Совершать действия и быть связанным ими – таков Путь Человека. Путь Неба приличествует господину. Путь Человека подобает слуге. Нельзя не видеть, сколь далеки друг от друга Путь Неба и Путь Человека» [265, с. 133].

Даосская философия призывает к неизреченной и нескрываемой полноте существования. Следовательно она всегда сообщает об опыте самопознания, хотя последнее в даосизме не имеет ничего общего с созерцательностью чистого субъекта. Речь идет об опыте сознания самопревращающегося и потому никогда себе не равного, принципиально диалогического. «Жизнь и смерть, существование и гибель, победа и поражение, богатство и бедность, мудрость и невежество, хвала и хула, голод и жажда, жара и холод – все это превращения вещей, действие судьбы. День и ночь эти превращения свершаются перед нашим взором, и нашего знания не хватает на то, чтобы понять их исток. А потому они не могут ничего прибавить к духовной гармонии в нас, и им не место в Волшебной Кладовой. Всегда нести в душе это согласие, и, посвящая себя мирским делам, оставаться верным своей радостной правде, не отделять день от ночи и жить вечной весной со всем сущим – значит быть человеком, в котором каждое впечатление откликается в сердце движением вселенной» [265, с. 91]. Для правильного понимания этой цитаты из книги Чжуан-цзы «Знак полноты свойств», следует уточнить некоторые термины. «Волшебная Кладовая» – это метафорическое название просветленного сознания (по-китайски «сердца») которое для философа есть воистину сосуд, «вместилище духа» и в особенности – хранилище неисчерпаемых превращений мира. «Жить вечной весной» в религиозном даосизме означает находится в постоянной медитации, динамической или статической, которая завершается выработкой организмом эликсира бессмертия – субстанции чистого Ян, метафорически обозначаемого как «весна жизни».

Подобная открытость бытию может показаться европейцу неожиданной и непривычной, поскольку идея самотождественного «я», реально продолжающегося во времени, с античных времен была краеугольным камнем западной философии. Однако границы самотождественного «я» или самосознания, могут быть установлены только догматически. Китайская традиция не знает подобного догматизма. Она говорит о самосознании без самоотжествления, о сознании, которому всякий опыт дан как «другое» и которое хоронит свой свет, т.е. пребывает в «помрачении». Традиционное китайское отношение к самопознанию выразительно сформулировано в словах ученого XI в. Шао Юна: «Тот, о ком прежде говорили, что это я, ныне уже другой. А нынешний я, о котором еще никто не знает, станет неизвестно кем в будущем»[18,с.23]. Это не отказ от ответственности за свои мысли и поступки, а, напротив, отказ отказываться от бытийственной полноты опыта. Здесь личность выступает как неразличение текучего многообразия социальных ролей и недостижимо-всеобъемлющей перспективы Великой Пустоты. Позиция Шао Юна указывает на путь самовосполнения человека, в котором можно различить три стадии. Первая стадия – опыт эмпирического или, по-китайски, «обыденного сознания», вторая стадия соответствует данным рефлексирующего сознания, пробуждению мысли перед стеной не-мыслимого, третья стадия – это опыт «самопомрачающегося» сознания, постигающего неуничтожимость бытия в его предельности. Такой опыт, по китайским понятиям, знаменует «возвращением в мир обыденного», погружение в неисчерпаемую конкретность реального переживания жизни [224]. В книге «Гуань Инь-цзы» три указанных этапа самовосполнения духа обозначены образами «обыкновенных людей», «достойных мужей» и «высших мудрецов». Даосский мудрец не отличается от толпы, но и не уподобляется ей. Он идет «двумя путями»: действует и в то же время не действует, говорит, не говоря, молчит – и все выскажет. Он не изменяется в переменах и хранит в себе музыкальную целостность бытия, высвобождающую все голоса мира. Он живет творческой силой бытия, делающей его таким, каким он «еще не бывал»:

«Мудрый не отличается от других тем, что он говорит, действует и мыслит. А тем, что он не говорит, не действует и не размышляет, он отличается от других» [65, с. 42]

Таким образом, даосское представление о самосознании – это текучее многообразие мыслей, чувств, эмоций, спонтанно возникающих и исчезающих, а когда личность пытается отождествить себя с ними, мгновенно ускользающих от ее внимания: «Глаз, всматривающийся в себя, ничего не видит. Ухо, вслушивающееся в себя, ничего не слышит. Язык, пробуемый себя на вкус, ничего не ощущает. Сознание, внимающее себе, ничего не сознает. Обыкновенные люди привязаны к тому, что находится вовне. Достойные люди привержены тому, что находится внутри. Мудрый знает, что и то, и другое – неправда» [65, с. 44]. Но для того, чтобы стать мудрым, сначала надо освободиться от наносного, неистинного восприятия себя, т.е. самосознания.

Основополагающей идеей даосских мудрецов была идея о человеке как о не завершенном существе – природа, развив его до определенной точки, оставляет его затем либо для дальнейшего развития собственными его усилиями и средствами, либо для вырождения и утраты всякой способности к развитию. Эволюция человека в таком случае будет означать развитие определенных *внутренних* качеств и черт, каковые обычно остаются неразвитыми и *не в состоянии развиться сами по себе*.

Опыт даосских учителей показывает, что это развитие возможно только в определенных условиях, путем приложения неких усилий со стороны самого человека и при *достаточной помощи* от тех, кто начал сходную работу ранее и уже достиг какой-то степени развития, либо, по крайней мере, наделен неким знанием методов. Поэтому даосы изучают человека не с точки зрения, каким он является и кажется, но с точки зрения становления, т.е. возможной эволюции. Именно в этом смысле учение даосов сближается с учением Будды о Дхарме, что послужило причиной возникновения некоего синтеза – чань-буддизма (яп. «дзен»). Этот синтез был обусловлен многими факторами и прежде всего тем, что вопросы психического развития человека занимали в чань-буддизме

центральное место, причем в отличие от многих других учений на них делался особый акцент и их разработке уделялось специальное внимание, в результате чего в рамках школы чань сложилась весьма своеобразная традиция психической культуры, в основу которой были положены очень эффективные методы психического воздействия, целью которых было так же, как у даосов и буддистов, освобождение от самосознания: «В Великом Единстве нельзя иметь ничего личного. Наблюдающие за обладаемым – таковы благородные мужи древности. Наблюдающие за тем, чем обладать нельзя, – таковы друзья Неба и Земли» [65, с. 133].

Распространившись в Китае, Тибете и Японии, учение Будды Гаутамы, не сильно претерпело изменений. Последователи Чань в Китае и Дзен в Японии, пытались вернуться обратно к самому центру буддийской традиции, настаивая на спонтанности и сущностных качествах человеческого сознания. Они считали, что ищущий истину должен освободиться от привычных наслоений и предубеждений, а книжное знание заменить непосредственным опытом, ученость – интуицией, исторического Будду – Буддой внутри себя, т.е. пробужденными потенциальными возможностями человеческого сознания, которые и приведут его к достижению совершенного просветления. Мастер дзен Д.Т. Судзуки, в своей книге «Основы дзен-буддизма», пишет: «В данном случае буддизму пришлось спуститься со своих метафизических высот и сделаться практической наукой жизни. А результатом такого нисхождения является дзен. И потому я осмелюсь сказать, что дзен – это итог синтеза или, скорее, кристаллизация всей философии, религии и самой жизни народов Дальнего Востока и, в особенности Японии» [215, с. 80].

Основа дзен – это стремление войти в контакт с глубинными процессами нашего естества, причем сделать это самым прямым образом, не прибегая ни к чему внешнему или искусственному. А потому все, что связано с поверхностным, внешним проявлением чего-либо, в дзен отвергается, и единственным авторитетом, который он признает, является наша собственная внутренняя природа. Его основная цель – это проникновение в истинную

природу разума или души, это открытие «ока души», чтобы искатель мог узреть основу жизни, но души как анализируемого понятия в дзен нет. По этой причине в дзен нет концепции сознания или самосознания, вернее нет теоретических изысканий западного образца. Мастер Судзуки, так объясняет сущность дзен: «Это не религия в популярном понимании этого слова, ибо в дзен нет Бога, которому можно было бы поклониться, нет также никаких обрядов и церемоний, нет и земли обетованной для отошедших в мир иной. Наконец, в дзен нет даже такого понятия, как душа, о благополучии которой должен заботиться кто-то посторонний, и бессмертие которой столь сильно волнует многих людей. Дзен свободен ото всех этих догматических трудностей» [215, с. 81].

Однако, при этом в чаньской или дзэнской культуре психической деятельности, в результате обобщения многовекового опыта двух древнейших и величайших традиций – китайской и индийской, были достигнуты поразительные результаты в преобразении исходных психических структур или так называемой души человека. Данное преобразование порой носило столь глубокий и тотальный характер, что затрагивало самые глубинные слои психики, в результате чего весьма радикально менялись не только ценностные ориентации и обобщенные установки, но и элементарные фиксированные установки, разрушались эгозащитные механизмы личности, существенной перестройке подвергались даже такие базальные структуры психики, как подсознательное и «невыражаемое» [1]. В процессе такой перестройки выработывался очень своеобразный тип личности, который по многим социально-психологическим установкам, по своим структурообразующим психическим параметрам значительно отличался от базисного в официальной, конфуцианской культуре типа личности.

В силу своей практической направленности и синтетической универсальности традиционно китайские учения придавали огромное значение преодолению дуализма знания и действия, теории и практики, что, в свою очередь, предопределило самый пристальный интерес к проблеме человека

вообще и к репрезентативной личности, аккумулирующей в себе те или иные идеалы и претворяющей их в жизнь, – в особенности, поскольку подразумевалось, что самый страстный призыв к действию может остаться гласом вопиющего в пустыне, если он не обращен к конкретному исполнителю каких-то предписаний, если он не учитывает непосредственного субъекта действия со всеми его достоинствами и недостатками. Более того, китайские мыслители неоднократно подчеркивали, что из двух элементов коррелятивной пары «знание – субъект знания» последний является безусловно определяющим. Так, например, Конфуций утверждал: «Человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим» [105, с. 23]. А в даосском трактате «Чжуан-цзы» говорится: «Сначала был истинный человек и (лишь) потом было истинное знание» [265, с. 80].

Знак типа личности, таким образом, можно считать центральным, самым глубоким и универсальным знаком в любом китайском учении, и это в полной мере относится к чань-буддизму, в котором личностному фактору также придавалось решающее значение. В чаньских текстах постоянно подчеркивается, что между знанием и действием, с одной стороны, и знанием и носителем знания, который одновременно является субъектом действия, с другой стороны, существует теснейшая взаимосвязь и взаимозависимость и что в этом неразрывном триединстве основных элементов своеобразной функциональной системы (знание – действие – субъект знания и действия) репрезентативная личность играет определяющую роль. Так, подчеркивая первичность личностного фактора, один из самых выдающихся чань-буддистов китайского средневековья Чжао-чжоу говорил: «Когда искренний человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, оно становится ложным» [18, с. 89].

Вместе с тем, поскольку по своим основным психологическим характеристикам идеал чаньской личности существенно отличался от базисного типа в господствующей конфуцианской культуре и поскольку процесс присвоения чаньской культуры начинался, как правило, на сравнительно

позднем этапе социализации индивида, когда он уже приобрел более или менее устойчивые характеристики культурной личности, отличающиеся от чаньских, и для их замещения требовались значительные усилия и применение специальных, достаточно сложных и специфических методов, то решению проблемы репрезентативной личности уделялось в чань-буддизме особое внимание. По существу, в чань-буддизме практически все было направлено на решение этой задачи: и детально разработанная система психотренинга в психической саморегуляции, и организационная структура чаньских общин, и так называемые «чаньские искусства» (живопись, поэзия, каллиграфия и т.д.), и философско-психологические трактаты чань-буддистов, и все другие произведения чаньской литературы. Так, характеризуя одно из самых известных произведений чаньской литературы из жанра юй-лу (записи бесед чаньских патриархов) – «Линь-цзи Лу» (Записи бесед Линь-цзи), уже известный нам японский мастер Д.Т. Судзуки отмечал, что «вся дзэнская (чаньская) мысль, развиваемая в «Риндзай-року» (т.е. в «Линь-цзи Лу»), базируется на одном слове и вращается вокруг него – это слово – «Человек», т.е. дзэнская личность» [215, с. 56-57]. При этом, особое внимание в процессе формирования репрезентативной для чаньской культуры личности, уделялось ее психической деятельности, т.е. деятельности ее самосознания, что является самой характерной особенностью этой культуры и объясняет непреходящую ценность накопленного духовного опыта, которым так интенсивно интересуется в наше время западное общество.

В любой культуре развитие, становление конкретно-исторического типа личности осуществляется в процессе всей ее жизнедеятельности, причем присвоение культуры, определяющее степень и характер развития личности, осуществляется в процессе ее активного функционирования как субъекта различных видов деятельности и через эту деятельность. Однако в общей структуре жизнедеятельности человека западной культуры, собственно психической деятельности отводится как бы вспомогательная роль – роль средства, призванного разрешить противоречия и проблемы, возникающие в

процессе взаимодействия индивида с окружающей средой. В таком контексте эти проблемы понимаются как нечто объективно данное и зачастую как нечто внешнее по отношению к субъекту деятельности, и цели, которые ставит человек в процессе своей жизнедеятельности, выносятся в объективный мир, а психическое или самосознание рассматривается лишь как средство их достижения. Предмет деятельности в таком случае имеет объективный характер и выносится за пределы внутреннего мира человека, в известной мере противопоставляясь ему. Иначе говоря, психическому отводится роль центрального звена в переработке информации, необходимой для обеспечения нормального функционирования индивида на социальном и биологическом уровнях, и его жизнедеятельность в своей целостности описывается прежде всего в терминах внешней по отношению к субъекту среды, т.е. в терминах объективного мира. Почему так происходит в западной философской мысли, мы рассмотрим в следующем параграфе. Здесь же нам бы хотелось обратить внимание на то, как происходит решение внутренних психологических проблем или проблем самосознания в чаньской культуре, пафос которых состоит скорее в понимании внешних коллизий и проблем как отражения внутренних, и в описании первых в терминах вторых.

Дело заключается не только в том, что в достаточно суровых социальных и природных условиях, с которыми сталкивались чань-буддисты, мобилизация всех психологических, психофизических и биоэнергетических ресурсов организма повышала шансы на биологическое выживание. Рассматривая весь внешний мир как продукт психической деятельности человека, чань-буддисты, в качестве основной цели не только того или иного этапа деятельности, но и всей жизни в целом, ставили не внесение некоторых изменений в природную или социальную среду, но достижение определенного состояния сознания, принципиально неопишуемого (с точки зрения чань-буддистов) в терминах объективного мира, причем это состояние рассматривалось как имеющее самоценность вне зависимости от того, насколько оно повышало уровень адаптационных возможностей индивида.

К тому же объектами деятельности в процессе психотренинга и психической саморегуляции становятся, прежде всего, феномены самосознания, и хотя при применении активных, динамических форм психотренинга чань-буддист нередко манипулировал теми или иными внешними объектами, высший смысл деятельности, весь ее пафос состоит все-таки не в успешном манипулировании внешними объектами, но в преобразовании тех или иных структур самосознания. Целеполагание, таким образом, не выходит за рамки самосознания и подлинным предметом деятельности в этом случае являлись сами его феномены, а успешность экстернизированной деятельности является чем-то производным от решения задач по перестройке психики и сама по себе не является ни целью, ни предметом деятельности.

Подобный акцент на сугубо интериоризованной деятельности и предопределил то особое внимание, которое уделялось в чань-буддизме исследованию самосознания, его структур и уровней, а также огромное значение, которое придавалось положенным в основу методам перестройки и управления самосознанием, всей совокупности детально разработанной практики психотренинга и психической саморегуляции, составляющей ядро всей чаньской культуры. Вместе с тем, оказывая мощное преобразующее воздействие на психическую деятельность чаньской личности, эти методы не менее интенсивно преобразовали и ее экстернизированную деятельность, т.е., иными словами, чаньская психокультура оказывала глубокое влияние на культуру трудовой, военной, вербальной и других форм экстернизированной деятельности, тем самым определенным образом воздействуя на всю традиционную китайскую культуру.

Вывод. Как видим, философия самосознания в восточной традиции была достаточно развита, а главное опробирована, так как авторы философских концепций были в первую очередь практикующими мастерами, активно передающими свой духовный опыт своим ученикам.

Собственно самосознание рассматривается как ложное, как «самопомрачающееся сознание», мешающее человеку узреть его истинную природу, оно не статично, а представляется как «неразличение текучего многообразия», в то же время уход от этой текучести к внутреннему ядру личности или освобождение от «характера», делает поразительные преобразования как во внутреннем ее мире, так и во внешнем. Другими словами, личность в восточной философии самосознания рассматривалась с точки зрения индивидуального, своеобразного, экзистенциального, т.е. всего того, что делает ее самоосуществление необходимым, единственным и неповторимым. Но это индивидуальное и самобытное, по мнению восточных духовных наставников, надо еще приобрести, к нему надо прийти через определенные усилия и практику, через осознание необходимости самопознания своей истинной природы или природы своего «истинного сердца».

1.2. Концепции самосознания в античной философской традиции

Шестой век до нашей эры, по меткому определению К.Ясперса, не случайно называют «осевым веком». В то время как в Индии и Китае свои философские учения распространяли Будда Гаутама, Лао-цзы и Конфуций, в Греции работала школа Пифагора, Фалеса Милетского, писал свои сложные для понимания трактаты Гераклит Эфесский. Естественно, оформленной концепции самосознания мы не найдем в дошедших до нас фрагментах сочинений этих философов, но природа самосознаваемой и самопознаваемой человеческой души со всеми ее составляющими, а также роль этих составляющих в жизни человека привлекала пристальное внимание мыслителей античной Греции.

Так, Гераклит, излагая свое учение о душе, объясняет ее природу, как присущую всему в Мироздании. В трактате «О душе» Аристотель так говорит об учении Гераклита: «Гераклит также полагает душой первоначало, коль скоро [он считает душой] испарение, из которого, по его мнению, образуются

остальные [элементы, т.е. вода и земля]; [он считает ее] также наиболее бестелесным [из всех элементов] и вечно текущей [235, фр.66 (36DK, 76-77DK)]. И в другом фрагменте находим такие высказывания: «Гераклит полагает душу космоса испарением из находящейся в нем влаги, а душу в животных – однородной из внешнего и внутреннего [собств. в них] испарения» [235, фр. А 15 DK]. <> «Как говорят некоторые из гераклитовцев, что в теле происходит такое же испарение, как и во Вселенной» [235, там же].

Кроме того, что природа души носит космический характер, она подвержена трансформациям или циклическим преобразованиям. Об этом у Аристотеля находим следующее высказывание: «Поэтому, говорит он, возникновение одного есть уничтожение другого, а уничтожение одного – возникновение другого не только в отношении души, как сказано выше, но и в отношении тела» <> «Верно говорит Гераклит: ”Душам смерть – воды рождение, воде смерть – земли рождение”. Понимая под душой воздух, он намекает на то, что смерть воздуха – рождение воды, а смерть воды – рождение земли; при этом смертью он называет не абсолютное уничтожение, но превращение в другой элемент» [140, фр. (111)].

Обращаясь ко всякому человеку, который бы самодовольно объявил, что познал душу, Гераклит говорит: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [в каком бы направлении] ты не пошел: столь глубока ее мера [= «объем», λόγος] [235, фр. 67(a)].

Анализируя учение Гераклита о душе Н.В. Мотрошилова пишет: «Гераклита интересует, что такое человеческая душа, а иными словами, что такое человеческие мысли, страсти, волнения. И кстати, огонь как первоначало для Гераклита приемлем еще и потому, что ему кажется: душу можно уподобить огню. Человеческая душа, полагает Гераклит, это какой-то невидимый динамичный огонь. Уподобление души огню толкает Гераклита к одушевлению природы. Он так и говорит: „Мы эту душу (т.е. огонь) в вещах не видим“. Но во всех вещах есть огонь, он – всеобщее первоначало, а одновременно и душа мира, душа вещей. В человеческом же теле душа

принимает вид страсти, размышления, мысли, страдания и т.д. Здесь прежде всего находит последовательное развитие идея первоначала. Ведь, действительно, греческие философы так и замыслили себе первоначало: оно управляет всем через все. Это то всеобщее, объемлющее, которое нужно всему – природе и человеку, телу и душе, вещи и мысли. Как найти такое – истинно всеобщее – первоначало?» [149, с. 59-61]. Этим поискам не суждено прекратиться и в наше время, тем более, что как заметил еще Гераклит «Природа любит скрываться» [235, фр. 123].

В философии Гераклита, кроме души, фигурируют еще три основные категории: огонь – начало и конец всего, «мерно возгорающийся и мерно угасающий», логос – мировой закон и гармония – совпадение противоположностей. А.Ф. Лосев достаточно красиво соединяет эти понятия в одном определении гармонии: «самопротивоборствующее совпадение противоположностей, гармония, которая держится огнем, началом и концом всего, и логосом, мировым законом, гармония вселенского огненного Слова» [123, с. 347-348].

Хорошо известно выражение Гераклита о том, что «Тайная гармония лучше явной» [235, Ипполит, фр. 9 (54DK)]. По мнению Плутарха, это выражение может быть применено к рассуждениям о душе. Предлагая свой вариант понимания этого высказывания, Плутарх считает, что бог смешал различия и противоположности и спрятал их в душе. «Ни одна часть души не остается чистой, несмешанной и обособленной от других [235, Плутарх, фр. 9 (54 DK)] и, по-видимому, в этой смеси присутствует гармония. Кстати сказать, Плотин и Прокл интерпретировали эту фразу в музыкальном контексте, считая, что тайные гармонии в звуках, и что причиной всякой гармонии, как тайной, так и явной, является бог Аполлон.

Для наиболее полного понимания того, как представлял себе гармонию Гераклит можно обратиться к достаточно свободной и творческой интерпретации его взглядов Мерабом Мамардашвили. Это несколько нетрадиционное представление уместно в рамках поставленной нами задачи.

М. Мамардашвили считает, что гармония имеет самое непосредственное отношение к Логосу. Он интерпретирует это следующим образом: значения сцепляются логосом и попадают в проблеск бытия, в котором нам может открыться невидимая гармония. А гармония – это идея о том, как устроен мир. Мир же устроен в соответствии с некоторым законом, поэтому мы можем говорить, что идея закона есть идея гармонии. О Логосе М. Мамардашвили пишет следующее: «Логос – производящее слово, внутри которого что-то возникает в нас, в том числе, возникают акты понимания чего-то другого а именно: в людях, самой конструкцией слова Логоса порождаются акты познания природы (фюзиса). Природа становится зримой, прозрачной или понятной» [131, с. 70]. В данном контексте речь идет о гармонии как об условии познания истинной природы вещей, в том числе и себя. Именно гармония обеспечивает возможность ясного ощущения вещи и четкого мышления ее.

Достижение такого состояния возможно только при условии нравственного образа жизни. Гераклит говорит: «Правда (Дикэ) постигнет мастеров лжи и лжесвидетелей»[235, Климент Алекс. фр. 19 (28DK)]. Из этого и других похожих по смыслу фрагментов, М. Мамардашвили делает вывод, что умный человек сознательно не производит зла и это является первичной формой ощущения гармонии. Производя зло, человек разрушает свое собственное существование (на уровне ума), разделяет свой ум на части, а значит, удаляется от гармонии, как принципа единства и становится расщепленной личностью.

Схожие представления о душе и гармонии мы находим у пифагорейцев. Самому Пифагору традиция приписывает трактат «О душе», дошедший до нас во фрагментах, пересказанных его учениками.

Душа, по учению Пифагора, осколок эфира, одновременно теплого и холодного. Она бессмертна, а ее переход с неба в воздушные слои и на землю совершается по воле Урана – генесиурга. «От него, титанов, даймонов и богов люди получают на время бессмертную и нетленную душу. Ибо то, от чего она

откололась, тоже бессмертно» [172, с. 280]. Согласно учению Пифагора, душа состоит из нескольких частей – сознающей части, бессознательной части, эротической части, тени и личины. Есть в ней и божественная составляющая, именно благодаря ей возникает общность душ, ума у друзей и единение с божеством.

Неразумная бессознательная часть души безграничная, беспредельна, многочисленная; она также левая, кривая, темная и злобная. Разумная часть души – совершенная энергия ума и речи – предельная, светлая, прямая; она также правая и склонная к добру. В этой части души философ различает сознание, интеллект и эмоции, причем сознание и интеллект бессмертны, эмоциональная часть – смертна. «Сознательная часть отгораживается от внутреннего мира неосознанного тенью, которая состоит из того, что человека больше всего раздражает в других, вызывает ненависть и побуждает к вражде с ними» [172, с. 283-284].

Личность или личина, по Пифагору, это одежда души, защищающая людей от внешнего мира и «состоит из того, какими они хотят казаться, а частью из того, каким человека хотят видеть другие. Эта внешняя личина бывает обманчива» [172, с. 284]. Сказанного достаточно, чтобы понять, что у Пифагора было очень четкое представление о содержании внутреннего мира человека, его души. А трактаты философа, посвященные воспитанию, образованию, очищению и освобождению души, сохранившиеся в пересказах его учеников, говорят о глубоких знаниях природы человека и о возможных способах ее совершенствования для достижения целостного или гармонического состояния [172, с. 236].

Пифагорейцы, так же как и Гераклит, рассматривали гармоническое устройство мира, включая не только природу и человека, но и весь Космос. Оказываясь единством предела и беспредельного, гармония у них составляет структуру всех вещей, в том числе и структуру души. Аристотель пишет о пифагорейцах: «Говорят, что душа есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из

противоположностей» [235, Аристотель, фр. В2]. В другом фрагменте мы находим такое определение гармонии: «Гармония вообще возникает из противоположностей. Ибо гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разнообразного» [235, Ямвлих, фр. В3]. Это и понятно, если бы все вещи были подобны и не отличались друг от друга, то не было бы необходимости в гармонии, которая осуществляет единство разнообразного и противоположного. Здесь впервые встречается понимание гармонии именно как принципа, лежащего в основе мироздания. Филолай, известный ученик Пифагора, отмечает: «Совершенно ясно, что мировой строй и (все), что в нем, образовались из соединения предела и беспредельного» [235, Филолай, фр. В4].

Рассматривая смысл категорий предела и беспредельного, исследователи творчества Филолая объясняли их как соотношение духовного и материального. Так А.Н. Чанышев пишет: «Что касается беспредельного, то это материя. Но что это за материя, мы от Филолая не узнаем. На основании того, что мы знаем вообще о пифагорейцах, мы можем догадываться, что это пространство, пустота, почти что небытие» [260, с. 90]. А что можно сказать о пределе? На это тоже имеются некоторые указания. «Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе не было того, что можно познать» [235, Филолай, Ямвлих, фр. В3]. И далее: «И впрямь, все что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него» [235, Филолай, фр. В4].

Итак, если бы все было безграничным, ничего нельзя было бы познать, а все что познается, имеет число. «Можно заметить, пишет Теон Смирнский, – что природа и сила числа действуют не только в демонических и божественных вещах, но так же повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке» [235, Теон Смирнский, фр. В 11].

Таким образом, гармония является необходимым условием возникновения и существования не только Космоса, но и человека с его душой и духом, а также продуктами их деятельности в виде науки и искусства. Учение о Гармонии и Красоте во все века седой древности являлось одним из наиболее тайных учений посвященных, скрывавшихся под покровами сакральных

храмовых школ. Недаром в древности даже появление дисгармоничной музыки, нарушающей классические каноны, рассматривалось как достаточное свидетельство преступной халатности руководителя провинции, допустившего появление такого рода диссонансов в жизни народа. Что же касается учения о душе человека, то гармония здесь является условием не только ее здоровья, а вместе с ней и физического тела, но и условием эволюции сознания человека от состояния человека-животного к состоянию человека-бога. В целом, можно сказать, что у пифагорейцев гармония – это абстракция, но такая, в отношении которой имеется желание воплотить ее в жизнь.

Идеи пифагорейцев оказались достаточно живучими и имели значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли античности. Однако нас интересует учение о природе души, ее структуре и гармоническом сочетании ее элементов, которое развивали самые выдающиеся философы античности Платон и его знаменитый ученик Аристотель.

Трактата или диалога о природе души у Платона нет, но в ряде своих диалогов, таких как «Федон», «Федр», «Филеб», «Государство» и «Тимей» он последовательно развивает интересующее нас учение, раскрывая многие тонкости и нюансы природы и назначения человеческой души [173; 174].

Диалог «Федон» – это в первую очередь один из самых ярких документов в истории культуры человечества, трактующих о тех вопросах, которые всегда интересовали всех мыслящих людей: о жизни и смерти, о теле и душе, о судьбе тела и судьбе души, о высшем назначении человека. «Федон» проникнут мыслью о неустройстве, вечном беспокойстве и смертности человеческого тела, а с другой стороны, о величии человеческих идеалов. Платон неустанно мечтает о таком устройении жизни, где не было бы страданий и горестей, взаимной ненависти и вражды и где царила бы вечная правда. Все это воплощено в диалоге в возвышенном образе Сократа, погибающего именно ради этого будущего блаженства, так как только истинные философы, по Сократу, желают одного – «умирания и смерти».

Развивая этот тезис, Платон устами Сократа продолжает рассуждать следующим образом. Жизнь тела, и в частности разного рода телесные удовольствия, мешает чистому мышлению, а ведь только чистым мышлением познаются сущности вещей, т.е. вещи, взятые сами по себе и потому недоступные чувственным ощущениям [173, фр. 64b-67e]. Итак, когда мы хотим узнать что-нибудь «чисто», необходимо отрешиться от тела и созерцать «вещи сами по себе самую по себе душою» [173, фр. 66d], т.е. в потустороннем мире. «Словно какая-то тропа приводит нас к познанию всего чистого», а это и есть истина [173, фр. 66b]. После данного утверждения о познании истины освобожденной от тела душой, Сократ приводит свои знаменитые четыре доказательства бессмертия души, на которых мы не будем останавливаться. Нас интересует собственно, что говорит Сократ о природе души. Она, по его мнению, не есть гармония, строй, подобный тому, который создается лирой, но существует, как сказано в диалоге, до тела в виде сущности, именуемой бытием [173, фр. 92a-e]; поэтому, прежде чем быть строем или настроением тела, душа есть сама же она, и быть душой свойственно всем душам совершенно одинаково [173, фр. 92e-94b]; а так как для того, чтобы настроить лиру, уже надо иметь представление о желательном строе, то и душа, прежде чем быть гармонией тела, должна не зависеть от этой телесной гармонии и отдельных ее моментов, а, наоборот, сама настраивать или расстраивать лиру [173, фр. 94b-e].

Из своего учения о душе, Платон, в лице Сократа, делает этические и космологические выводы. К этическим относятся следующие: если бы со смертью тела погибала и душа, то дурным людям не о чем было бы беспокоиться, но так как душа после смерти тела остается, она несет на себе язвы всех преступлений, совершенных ею при жизни тела [173, 107c-108a]; соответственно этой прожитой жизни души и занимают место в Аиде. Что же касается космологических выводов, то здесь нас интересует подробная мифологическая геология, география и метеорология Земли, включая описание подземного мира с его реками и озерами, а также местами наказания, очищения, награждения и блаженства людей в зависимости от характера их

бывшей земной жизни и в связи с назначением для них по законам судьбы нового душепереселения.

Учение о метемпсихозе или переселении души, составляет неотъемлемую часть общей концепции природы души и присутствует практически во всех древних как восточных, так и западных духовных школах. Однако Платон впервые пытается рационально обосновать его и логически доказать. Для этого в «Федоне» и особенно в «Федре» он развивает идею о вечном круговороте душ, а следовательно и тел: души то возвышаются, то снижаются, а физические тела этих душ то умирают, то вновь рождаются, причем весь этот круговорот душ и тел совершается по законам необходимости и судьбы.

Более подробно учение о перевоплощении душ дано в X книге «Государства», где Платон проводит аналогию между строением государства и строением человеческой души. Через обе эти сферы проходит и обеим свойственна тройственность расчленения. Для свободной части общества это сословия правителей государства, воинов или стражей, и ремесленников. Для души человека это ее «части»: разумная, яростная или аффективная, и вожделеющая. Имеется также некоторое соответствие, правда неполное, между строением этих сфер и строением большого мира, или Космоса, в целом. И здесь намечается некая тройственность членения: *высший мир* умопостигаемых *идей-причин*, или «первообразов» всех вещей, венчающийся запредельной, неизреченной, пребывающей на грани постижения идеей блага; *душа мира*, объемлющая мир чувственных вещей; *телесный мир* чувственно воспринимаемых *вещей* [174].

Насколько убедительным был Платон в своих доказательствах? А.Ф. Лосев считает, что с точки зрения основных принципов учения Платона, доказательство бессмертия души в «Федоне», «Федре» и других диалогах, недостаточно аргументировано. И дело здесь не в аргументах Платона, а в самой сущности проблемы, которая носит недоказуемый, с точки зрения рациональности, характер. Именно поэтому в древних школах и апеллировали к

духовной практике, открывающей ищущему его собственные глубины, а не к рациональному постижению природы своей души.

Интересен еще один момент в учении Платона о душе, которое он развивает в «Федоне». Душа, по Платону, может обладать как хорошими, так и дурными качествами, но эйдос души остается в безусловной чистоте. Платоновский «эйдос» чаще всего переводится как идея. Но у А.Ф. Лосева, в его книге «Философия имени» «эйдос» рассматривается как многозначный термин. Он пишет: «Что такое эйдос? Бесплезно было бы добиваться точного определения этого понятия у современных феноменологов, несмотря на то что именно они выдвинули и воскресили это старое понятие античной и средневековой философии» [122, с. 697]. Сам философ рассматривает эйдос, во-первых, как взаимоотношение его элементов: «Здесь не только не фиксируется чего-нибудь запредельного в отношении к эйдосу, но отбрасывается и та значимость, которая принадлежит ему по его собственной смысловой структуре. Это – то, что мы называем схемой, или схематическим слоем эйдоса» [122, с. 696]. Схема же объясняется как единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижной покой. Во-вторых, он выделяет в эйдосе момент качественной определенности составляемого из отдельных элементов эйдоса: «Если в первом случае мы имеем идеальную схему, то тут перед нами – *качественная заполненность* этой схемы» [122, с. 697]. В третьих, философ различает эйдос и сущее – если сущее является как бы только заданием, возможностью, потенцией, то эйдос есть уже некая завершенная цельность сущего. «Не всякое сущее – целостно, и в самом понятии сущего не кроется момента цельности и тем более точной единой координированной в себе цельности. Тем не менее всякий эйдос уже предполагает, что он есть нечто сущее, и всякий эйдос уже есть некая единая координированная раздельность» [122, с. 697]. В-четвертых, философ дает сравнительную характеристику эйдосу и логосу как двум способам выраженности сущности, как смыслам сущности. Разница между

ними начинается с момента данности этого смысла, в том как дан смысл в эйдосе и как в логосе.

Из данной А.Ф. Лосевым характеристики эйдоса, логоса и сущности, применительно к теме нашего исследования, можно сделать вывод о взаимоотношении и взаимодействии данных понятий, раскрывающих природу человека, где сущность может быть понята как душа, эйдос – зерно духа или чистое сознание и логос – как самосознание, как «смысловое становление инобытия сущности, являющееся подвижной сплошностью взаимопроникнутых моментов не-бытия как смысла» [122, с. 709].

Учение Платона о периодическом перевоплощении душ и тел настойчиво требовало диалектики Космоса, но эта последняя не была дана даже в «Государстве». Только «Тимей», относимый всеми исследователями к позднему периоду его творчества, впервые ставит эту проблему в систематическом виде, диалектически конструируя весь материальный Космос в его соотношении с умом, т.е. со всеми теми идеями – эйдосами, которые лежат в глубине Космоса и впервые рассматриваются как принципы мирообразования в целом. Исследователь наследия Платона Дж. Диллон пишет: «Учение о Душе – центральный, но вместе с тем и наиболее сложный элемент учения Платона. Душа, о которой здесь говорится, есть та Мировая Душа, создание которой описывается в «Тимее» и о которой еще раз сказано в десятой книге Законов. Микрокосм именно этой сущности оказывается индивидуальная душа. В качестве посредника между умопостижимым и физическим мирами она состоит из аспектов, которые способны отражать «высшее» и «низшее». Именно на уровне Души первые числа превращаются в точку, линию, плоскость и геометрическое тело. Согласно Аристотелю, Платон конструирует душу из этих четырех элементов, устанавливая пропорцию между ними и четырьмя способами познания: интуитивным знанием (*nous*), дискурсивным знанием (*episteme*), мнением (*doxa*) и чувственным восприятием (*aisthesis*)» [70, с. 8-9]. Выделенным формам познания соответствуют и типы

мышления – диалектико-эйдетическое и дискурсивное формально-логическое, причем первое предшествует второму.

В этом же диалоге хорошо прослеживается пифагорейское влияние на представления Платона о гармонии, особенно в том месте, где описывается процесс складывания души из четырех элементов в соответствии с известными из пифагорейских текстов, пропорциями: 1:2, 3:2, 4:3. «И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» [173, с. 425].

После рассказа о рождении вселенской души, Платон переходит к очень подробному рассказу о рождении человеческой, состоящей из бессмертного и смертного начал, последнее же в свою очередь, имеет тройственную природу. Божественная часть души, по описанию Платона, находится в голове, смертная, разделенная на три вида – в различных органах тела и выполняет различные функции. Философ пишет: «...как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения. В соответствии с этим мы должны сейчас вкратце сказать, что тот вид души, который пребывает в праздности и забрасывает присущие ему движения, по необходимости оказывается слабейшим, а тот, который предается упражнениям, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность. Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество

простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку» [173, с. 430-432].

Далее Платон обращает внимание своих слушателей на то, как должно жить и самосовершенствоваться, чтобы обнаруживать в себе свою божественную природу: «... если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначально его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» [173, с. 435].

Таким образом, развивая свое учение о природе души, ее происхождении, назначении, а также связи разных видов души с работой различных органов человеческого тела, Платон, в диалоге «Тимей» заложил фундамент дальнейшего развития психологии и психосоматики. В то же время, исследования человеческой души, которое демонстрирует Платон в своих диалогах, дает нам ключ к познанию тайн Вселенной. Как сказал Гегель, «Вглядываемся в земной человеческий лик, а в его чертах проступают бездны Космоса» [54].

Относительно темы нашего исследования, думается что самосознание, по Платону, выступает разумной составляющей смертной части души, наравне с аффективной и вожделеющей, бессмертная же, в смысле божественная часть души, скорее всего ассоциируется с чистым сознанием или духом, устремленным к своей прародине, к совершению своего истинного предназначения.

Вообще Платон достаточно сложен для понимания и очень многие положения его учения о душе стали более понятными в изложении его учеников и преемников. Так Ксенократ учил, что душа является типичной промежуточной сущностью, а поэтому необходимо, чтобы она включала в себя

элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому миру, а также те пропорции, которые создают гармонию в Космосе. Однако наиболее полное осмысление платоновского учения о душе мы находим у Плотина и Прокла, труды которых оказали очень существенное влияние на мировоззрение отцов восточной христианской церкви. Мы не будем здесь рассматривать концепции этих авторов, так как это не входит в наши задачи, однако концепцию одного из самых известных учеников Платона мы обязательно коснемся, потому что представления о душе у Аристотеля диаметрально отличаются от вышеизложенного и, в свою очередь, именно оно положило основание западноевропейской философии сознания, самосознания и собственно психологии.

А.Ф. Лосев отмечает, что: «...платонизм так относится к аристотелизму, как диалектика к феноменологии, т.е. как смысловое «объяснение» к смысловому «описанию». Феноменолог никакой действительности, кроме действительности эмпирических фактов, не утверждает. Он просто смотрит и видит. И, увидевши вещь, он эйдетически фиксирует ее. Откуда и как произошла эта вещь, какие причины ее вызвали и какие следствия она повлекла за собой, – ничем этим феноменология не интересуется. \diamond Другими словами, феноменология пользуется понятиями, в смысле их сопряжения, чисто инструментально и формально-логически,...». Иное дело диалектика, она «не только описывает, но и объясняет, причем объяснение это не причинно-объясняющее, но *конструктивно-смысловое*, когда делается понятным, как одна категория рождается из другой и какова в этом смысле система всех взаимопорождающих категорий разума вообще» [122, с. 467-468].

Рассматривая природу души через соотношение категорий «вещь» и «идея», Платон выводит одно понятие из другого, т.е. вещь и идея для него суть диалектические категории, различные и тождественные одновременно. По Аристотелю, вещь и идея также различны и тождественны, но все их взаимоотношение конструируется путем выведения идеи из вещи, т.е. вещь и идея суть для него диалектические принципы, но вещи берутся так, как их

создала натуралистическая действительность, о чем может рассказать только эмпирическая наука, не связанная уже необходимо с философскими методами, а задача логики, или философии, заключается только в эйдетическом зафиксировании неизвестно как происшедших вещей. Говоря словами А.Ф. Лосева, «в платонизме и вещь и идея суть эйдетические принципы, в аристотелизме же эйдетическим принципом является только идея, а вещь – не эйдетический, но натуралистический принцип. И поэтому вещи объяснимы здесь только натуралистически, всякое же другое их объяснение, например диалектическое, есть лишь софистика и болтовня. Аристотелизм утверждает правомерность в эйдосе только описания, Платонизм же требует правомерности в эйдосе как описания, так и объяснения (не натуралистического)» [122, с. 469].

Посмотрим же, как подходит к рассмотрению природы души Стагирит в своем известном трактате «О душе». В самом начале трактата философ говорит, что «Познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи – через посредство души – и живым существам» [12, с. 371-448].

Далее Аристотель отвергает все предшествующие учения о душе как несостоятельные и ошибочные. Ошибочным, по мнению философа, является учение о том, что душа сама себя движет, и о том, что она есть гармония, и о том, что она есть круговое движение.

Отрицая способность души к движению и к самодвижению, Аристотель особенно резко оспаривал теорию ученика Платона Ксенократа, согласно которому душа есть «само себя движущее число». Те, кто признает душу самодвижущимся числом, говорит Стагирит, повторяют заблуждения исследователей, которые признают душу телом, состоящим из тончайших частиц. Говоря же, как говорит Демокрит, что движение исходит от души, они вводят новую – собственную – нелепую гипотезу. Если душа есть некоторого

рода тело и если она находится во всем ощущающем организме, то необходимо допустить, что в одном и том же месте находятся два тела. Если же предположить, что душа есть число, то необходимо признать, что в одной-единственной точке находится большое количество точек и, кроме того, что всякое тело имеет душу [12].

Теория, согласно которой душа – самодвижущееся число, нелепа, по мнению Аристотеля, не только потому, что она не разъясняет, в чем сущность души. В этой теории нет указания даже и свойств души. «Это станет ясно, – говорит Аристотель, – если исходя из этого определения попытаться объяснить состояния и действия души, такие, как размышления, ощущения, удовольствия, печаль и прочее тому подобное, ибо... на основании движения и числа нелегко даже строить догадки об этих состояниях и действиях души» [12, с. 371-448].

Обзор психологических теорий приводит Аристотеля к заключению, что рассматривать душу как состоящую из элементов ошибочно; также неосновательно и неверно приписывать ей движение. В то же время он выделяет в душе пять «способностей»: душа «питающая», душа «ощущающая», сила «стремления», сила «движения» и душа «мыслящая», т.е. предлагает свою классификацию элементов души, в том числе и движение!

Кроме вышеперечисленных «свойств» и «сил» души, философ так же выделяет дополнительные «силы» – сообразующиеся с разумом и не сообразующиеся с разумом. В своем действии они принимают вид ума и желания. Главные проявления разумной души – умственная деятельность, неразумной – стремление, желание. Между двумя крайними звеньями – душой разумной и душой неразумной – Аристотель помещает – как среднее звено – способность ощущения. Он причисляет ее то к разумному, то к неразумному началу, так что способности души в действительности приобретают у него вид трехчленного деления: способность питания (роста и размножения), способность ощущения (чувства, желания и движения) и способность мышления (теоретического и практического). При этом в теоретическом мышлении различаются еще способности, или моменты, усвоения и творчества.

Здесь очень ясно прослеживается смешение физиологии и психологии, а также желание объяснить зависимость души и всех психических состояний от телесных. Он рассуждает так: если какие-либо из деятельностей или состояний души принадлежат ей одной, то ее можно представить как отдельное существо. Если же нет ничего ей одной принадлежащего, то она неотделима от тела и должна мыслиться точно так же, как, например, прямая линия. *(Не очень хорошее сравнение.)* Подобным же образом и все состояния души: гнев, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и ненависть – находятся в связи с телом, потому что с появлением их в душе и тело подвергается изменению. Зависимость этих волнений от тела, продолжает Аристотель, особенно очевидна в тех случаях, когда без всякой причины, способной возбудить страх, некоторые обнаруживают все признаки страха. А если это так, заключает Аристотель, то ясно, что состояния души имеют свой источник в материи. Поэтому состояния, подобные гневу, определяются как движение такого-то тела или части тела, производимое тем-то и с такой-то целью. Ввиду этого, поясняет Аристотель, изучение как всей души, так и этих ее состояний есть дело физика, исследователя природы. Не удивителен поэтому, тот восторг, с которым В. Асмус, в послесловии к трактату о душе пишет об Аристотеле, как о подлинном «отце будущей материалистической психологии, а также учения о том, что предметы наших чувственных восприятий, дающие начало всем знаниям, существуют независимо от самих этих восприятий, объективно, а не порождаются субъективной организацией нашей восприимчивости» [12, с. 542].

Однако, как считает сам Стагирит, физика не охватывает все знание о душе в целом – если бы это было так, то «кроме науки о природе, не остается никакой философии» [цит. по кн. 259]. Душе присуще то, что нельзя исследовать в рамках физической философии (интеллектуальные и нравственные способности – ум, мужество, благородство). Это составляет предмет других наук – этики и политики, что в первую очередь интересно государственному деятелю, «который больше всего старается о добродетели,

ибо он хочет сделать граждан добродетельными и законопослушными» [цит. по кн. 259], так как человеческая добродетель – деятельность души.

К слову сказать, что не только отечественные философы, но и психологи часто обращались к наследию Аристотеля, черпая там вдохновение в процессе выстраивания своих концепций. Так, автор истории психологии М.Г. Ярошевский пишет: «Биологический, генетический, экологический подход к организму – вот что определило аристотелевское понимание природы психического. Направленное против платоновского дуализма, оно восстанавливало – при колебаниях в некоторых пунктах – единство, нераздельность души и тела и тем самым возвращало психологическую мысль на естественную почву» [293, с. 52].

Не умаляя вклад Аристотеля в развитие естествознания вообще и психологии в частности, следует, однако отметить противоречивый характер его философских изысканий, особенно что касается его учения о душе. Исследователи наследия Аристотеля считают причину такого положения эволюцию взглядов самого автора, отражавшуюся в разных текстах разных лет. Ряд ученых (В. Иегер, И. Дюринг, Ф. Ньюман, Ш. Лефевр) считают, что аристотелевское учение о душе так же, как и вся философская система Аристотеля, в своем развитии прошла три периода – ранний, переходный и зрелый. В ранний (платоновский) период учение о душе носит дуалистический характер – душа и тело рассматриваются как два противоположных и враждебных друг другу начала. В переходный период соединение души и тела рассматривается уже не в негативном плане, а как инструментальное отношение, где душа использует тело как орудие. В зрелый период уже окончательно складывается учение о душе как форме тела. Насколько строгим нужно считать это разделение, отдельный вопрос, поскольку в трактатах, причисляемых к одному периоду, часто содержатся ссылки на трактаты другого периода, или вообще в одном трактате могут попадаться точки зрения на душу, соответствующие разным периодам, что, как считают некоторые исследователи, является свидетельством редакторской правки самого Аристотеля.

Что же касается исследования концепции самосознания Аристотеля, то здесь необходим кропотливый труд мозаичника, чтобы по крупичкам, по высказываниям разных лет и размещенных в разных трактатах, собрать представление о том явлении, которое в современной психологии носит термин «самосознание».

Несмотря на усилия многих авторов изобразить аристотелевское учение о душе как монистическое, сам Аристотель рассматривает душу, как мы уже отмечали выше, достаточно дифференцировано, выделяя в ней не три, как у Платона, а девять составляющих элементов или способностей – растительная способность, ощущения, воображение, память, рассудок, аффекты, стремления, и интеллектуальные способности, которые он делит на активный и пассивный ум. При этом душа выступает формой, началом, сутью и целью бытия особой составной сущности – живого существа. В этом смысле она есть энтелехия, действительность, «которая сама по себе носит и содержит осуществляемую ею цель» [265, с. 73].

Итак, душа, будучи энтелехией, представляет собой развёртывание своей сущности и сопутствующих ей признаков в соответствующем ей теле (то же самое представление мы находим и в *Метафизике*, 1043b1).

Душа и тело сосуществуют так же, как форма и материя любой другой составной сущности – они неразрывны на протяжении всей жизни живого существа и составляют единое целое [12, с. 371-448]. Душа как форма составной сущности – не материальна, но она не может существовать отдельно от тела [12, 371-448]. С другой стороны, тело реально существует только благодаря душе, поскольку без неё представляет собою просто возможность [12, там же], и используется душой как инструмент – *ὄργανον* [12, там же]. Душа, подобно всякой форме, существует только в теле определённого рода: «Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определённого рода теле, и не так, как наши предшественники приноравливали её к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой» [12, там же]. Следовательно, если

душа не может существовать отдельно от тела, она смертна и погибает вместе с телом [12, там же].

В то же время душа у Аристотеля имеет высшую способность, присущую только человеку – это ум и он бессмертен. Учение об уме, излагаемое в четвертой и пятой главах третьей книги трактата «О душе» – самый проблемный пункт в психологии Стагирита. Оно рассекает единое учение о душе на две части – физическую и теологическую. Все способности души, за исключением интеллектуальной, в той или иной степени связаны с телом, поэтому их может исследовать физика. Ум же не располагает собственным органом, его деятельность – мышление о первоначалах сущего и благого, т.е. созерцание Бога. В этом случае изучение ума и его деятельности относится к сфере метафизики (или теологии). В свете учения о душе как форме, не отделимой от материи (тела), особую остроту получает вопрос, чем по отношению к душе является ее разумная часть – привходящей способностью или же необходимой и изначальной? Этим же автоматически поднимается проблема, которую Аристотель, собственно, и не собирался рассматривать, но которая в дальнейшем в наибольшей степени занимала умы исследователей, – проблема полного или частичного бессмертия души. Данные вопросы основаны на том обстоятельстве, что разумная способность, согласно Аристотелю, проявляет себя в двух противоположных направлениях – активном и пассивном. Это поднимает дополнительный вопрос: едина ли интеллектуальная душа или состоит из двух разных способностей?

В контексте нашего исследования, именно эта часть или способность души нас больше всего интересует.

Ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), как и ощущение, воспринимает формы «без всякой материи». Но ощущение воспринимает чувственную форму единичного предмета со всеми его индивидуальными характеристиками, а ум – умопостигаемый образ ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$), который в возможности существует в каждой воспринятой чувственной форме. Умопостигаемый образ есть общее, присущее и другим вещам такого же рода – суть и причина. Он не индивидуален, от конкретной вещи отделим лишь мысленно, т.е. раскрывается только в мышлении, неделим, постоянен, вечен и не

исчезает ни с разрушением чувственно воспринимаемого объекта, ни с гибелью воспринимающего субъекта [12, 371-448]. Интеллектуальная способность, несмотря на отсутствие прямой связи с телом в виде конкретного органа, взаимодействует с «телесным» ощущением (а именно с общим чувством), поскольку мышление мыслит умопостигаемое в чувственно воспринимаемых формах, которые создает способность воображения на основании данных чувственного восприятия [12, там же]. Умопостигаемые образы сохраняются в интеллектуальной способности, но не в актуализированном состоянии, а в возможности [12, там же]. Это тоже подчеркивает зависимость человеческого мышления от ощущающей способности души: мыслить о том, что у равносоставленного треугольника равны и углы, можно лишь при наличии в воображении чувственного образа треугольника. В процессе мышления мыслимое и мыслящее – одно и то же, поскольку ум способен уподобляться тому, что он постигает. Ум воспринимает умопостигаемую форму подобно тому, как чувство воспринимает чувственную форму: в чувстве возникает чувственная форма, соответствующая материальному предмету, а в уме возникает понятие, соответствующее созерцаемому чувственному образу. Ум, в возможности, может мыслить все [там же], но чтобы действительно мыслить что-либо он должен уподобиться мыслимому предмету. Но как может ум, который представляет собой восприятие и уподобление мысленному предмету, воспринимать то, что само существует в возможности?

Мыслительная способность человека содержит в себе пассивную и активную стороны (*νοῦς δυνάμει* и *νοῦς ποιητικός*). Ум, во-первых, предрасположен воспринимать умопостигаемое и, во-вторых, воспринимает его. В этой предрасположенности ума (или, говоря словами средневековых схоластов, интенциональности) проявляется его *активное (деятельное)* начало: ум *стремится* принять тот или иной образ. В способности "видеть" в чувственно воспринимаемой форме умопостигаемый эйдос тоже заключается активная функция ума [там же]. Но чтобы принять его ум, в возможности, должен быть тем, что есть в действительности умопостигаемый эйдос. В этой способности ума стать тем или иным в зависимости от того, что он мыслит, проявляется его

пассивная (или воспринимающая) сторона. Эти два начала разумной души – подверженное изменению и неизменное – Аристотель называет претерпевающим умом (*νοῦς δυνόμεναι*) и деятельным умом (*νοῦς ποιητικός*).

В трактате «О душе» Аристотель перечисляет основные свойства деятельного ума – он существует отдельно от тела (*χωριστός*), не подвержен ничему (*ἀπαθής*), ни с чем не смешан (*ἀμιγής*), является чистой деятельностью (*ἐνέργεια*), бессмертен (*ἀθάνατος*) и вечен (*αἰδῖος*). Это допустимо на основании того, что ум, во-первых, имея предмет своей мысли умопостигаемое, которое вневременно, неизменно и вечно [цит. по кн. 259], сам должен быть таким же – бессмертным и вечным [там же], а чтобы мыслить все, он, во-вторых, должен быть несмешан с телом и отделен от него [там же].

Однако неясно, каково отношение ума к своему носителю – человеку, мыслящему и смертному существу: является ли ум необходимым свойством человеческой души или он принципиально отличное и «привходящее извне» начало? Присуща ли каждой человеческой душе своя собственная (индивидуальная) мыслительная способность или же она едина для всех? Относятся ли эти предикаты ко всему уму в целом, или только к одной его способности – деятельному уму? Аристотель по этому поводу пишет: «Только существуя он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума не может ничего мыслить» [там же]. Из этих слов можно сделать два противоположных вывода: 1) что человеческий ум – надиндивидуальная и отделенная сущность, и 2) что каждой человеческой душе присуща ее собственная интеллектуальная способность. Отделенное существование деятельного ума от человека (как составной сущности) допускается на том основании, что в своей деятельности «ум, производящий всё», вовсе не нуждается в данных телесных органов и умозаклечениях рассудка. Он подобен свету, который, деля цвета, существующие в возможности, существующими в действительности, не зависит от них и существует, не меняясь, как при наличии их, так и при отсутствии.

Исследователь концепции самосознания Аристотеля М.А. Гарнцев так же обратил внимание на это положение. Он пишет: «Функциональное различие эмпирического и чистого Я, выразившееся в антитезе практической или ориентированной на практику деятельности и деятельности созерцания, дополнялось у Аристотеля акцентированным, хотя и не всегда достаточно вычлещенным различием деятельного субстанциального ума (вечного, бессмертного и абсолютно актуального) и имманентного человеческой душе пассивного ума, реализация потенций которого происходит во времени лишь благодаря воздействию внешних факторов, будь то познаваемые объекты или «входящий извне» ум. Применявшиеся при этом в трактате «О душе» уловки тонкой дипломатии, уповавшей на миротворческую действенность заверений в неизбежности тесного познавательного контакта между пассивным и деятельным умом, вряд ли могли существенно ослабить чреватую конфликтами напряженность в отношениях между психологией и ноологией Аристотеля» [50, с. 25].

Очевидно, понимая сущность противоречия между чистым и эмпирическим Я, Аристотель в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики», предпочитал заниматься имманентным анализом самосознания эмпирического Я, стараясь не затрагивать чисто ноологической проблематики [13].

Стагирит считал, что самопознание чистого ума есть «мышление мышления», самосознание же эмпирического «Я» никак нельзя свести только к осознанию субъектом мыслительных актов, да и присущее человеческой душе дискурсивное мышление отнюдь не тождественно сознанию этого мышления. К тому же человеческое мышление даже в его наиболее возвышенных проявлениях не может быть непрерывным как самомышление божественного ума, ибо «ничто человеческое не способно действовать непрерывно» [13, 11-75].

Поскольку человек мыслит время от времени и о разных вещах, он не способен все время удерживать в качестве предмета своей мысли все [12, 371-448]. Чистое постоянное мышление обо всем свойственно лишь Богу (Божественному Уму), который является неизменным и вечным началом всего. Вопрос о бытии божественного ума уже относится к теологии и рассматривается

во всей полноте в «Метафизике». «Расщепленность» человеческого ума на пассивную и активную стороны, согласно Аристотелю, есть следствие несовершенства человеческого ума в сравнении с божественным.

Таким образом, аристотелевская концепция самосознания развивалась на основе антитетики чистого и эмпирического «Я», которая, в свою очередь, легла в основание функционального противопоставления созерцательной деятельности ума внутреннему чувственному восприятию человека. «Антитетика чистого и эмпирического Я, – пишет М.А. Гарнцев, – сложилась у Аристотеля под воздействием платонической аналогии между богом и человеком. Причем в «Евдемовой этике» вполне определилось, а в «Никомаховой этике» и «Метафизике» укрепилось отношение Аристотеля к этой аналогии: в то время как академики при ее посредстве пытались, «ущемляя права» эмпирического Я, свести до минимума разнородность божественного и человеческого, Стагирит старался оттенить эту разнородность в случае, когда речь шла о сопоставлении бога с человеком как психосоматической целостностью, но вместе с тем допускал спорадическую причастность субъекта к божественной жизни, когда дело касалось созерцательной активности индивидуального ума. Если, согласно Стагириту, ограниченность человеческой природы не может помешать мудрецу (пусть редко и в течение "короткого времени" вкусить божественного блаженства, а уподобление высшему уму и есть наилучшее для мудреца употребление данной ему жизни, то становится ясным, почему вместо «обычной», довольно растяжимой аналогии между богом и человеком как таковым Аристотель, так или иначе, использовал аналогию между божественным «нусом» и созерцающим человеческим умом. Называя умозрение самой ценной познавательной деятельностью, возвышающей человека до небес, Аристотель давал понять, что применение для ее характеристики превосходных степеней вполне уместно и в рамках теонимной этики, и в рамках «катафатической» теологии, смысловым ядром которой явилось учение о самомышлении субстанциального ума» [50, с. 23-33].

«Если, – писал Аристотель в 9-й главе XII книги "Метафизики", – ум ничего не мыслит, но находится в таком состоянии, как если бы был спящим, в чем его величие? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ведь тогда то, что составляет его сущность, есть не мышление, а способность <мыслить>), то он не является лучшей сущностью, ибо достоинство присуще ему благодаря мышлению. И еще, составляет ли его сущность ум или мышление, что он мыслит? Или сам себя, или нечто другое... Ум мыслит сам себя, если только он есть наилучшее, и его мышление есть мышление мышления» [12, с. 33-35].

Таким образом, анализ взглядов Аристотеля на природу души, самосознания и самопознания, очень разносторонен и противоречив. С одной стороны, душа неотделима от тела и все ее движения в виде чувств и ощущений обусловлены телом, с другой стороны она (душа) есть причина и начало живого тела, причем душа выступает у философа причиной в трех смыслах: как источник происходящего в теле движения, и как цель, к которой это движение направляется, и как сущность живых тел. Сущность, по Аристотелю, есть причина бытия каждого предмета, но сущность живых существ есть жизнь, а душа есть причина жизни. Душа у него есть причина и в смысле цели. В природе, по мнению Аристотеля» все существует «ради чего-нибудь». Все естественные тела, и растения, и животные – орудия души и существуют ради души. Таким образом, душа у Аристотеля и смысл, и цель, и причина, в то же время она неотделима от тела и зависима от него. Противоречивым является и его концепция самосознания, в которой он сначала выделяет два «Я» человека – эмпирическое и чистое, противопоставляя их друг другу, затем сосредотачивается на анализе собственно эмпирического «Я», как присущее человеку чувственное восприятие себя в природном и социальном универсуме, частью которого он является, в то же время, описание чистого «Я» выступает у него предельным совершенством созерцательной жизни, являющей собой идеал самоудовлетворенности и воплощение присущего мудрецу стремления к богоподобию и сверхличностному бессмертию. Подобное расхождение по

полюсам двух «Я» человека, обрекает последнего на хронический антагонизм между ними, на доминирование одного за счет отрицания другого, на расщепленность человеческой души и человеческого сознания. Последующее развитие философии самосознания в европейской культуре происходило либо по линии Платона, либо по линии Аристотеля. Были попытки синтезировать обе концепции, как, например, у Плотина и Августина Блаженного, однако они не имели длительного и плодотворного развития в европейской философской традиции.

Выводы по первому разделу

Философская традиция Древнего Востока и Античного мира, до Аристотеля и его школы, рассматривала человека как микрокосмос, находящийся в синергии с Макрокосмосом, т.е. как его порождение, творение с определенной целью или смыслом, открыть который для себя – его наиглавнейшая задача.

Следующим моментом философской традиции Древности является то, что в ней присутствует представление о человеке как о некоем динамическом путешествии из низшей сферы к высшей, т.е. как об имманентном становлении. Причем движение это совершается не обязательно по вертикали, натянутой между божественным и земным принципами, оно может совершаться и по спирали, может уклоняться в сторону, оно может проходить целую цепочку метаморфоз. Это движение называют по-разному: Дао в Китае, Восьмеричный путь в Индии, Дорога к дому, под которым понималось Небо у Пифагора и Платона.

Еще один важный момент следует отметить в исследуемой философской традиции – это учение о душе, о Космической душе и о человеческой. Последняя нас интересует в силу выбранной темы исследования. Согласно авторам древних философских школ – душа – это некоторое фиксированное присутствие трансцендентного в конкретном человеке, она всегда

трансцендентна по отношению к тем условиям, в которых пребывает человеческая личность, поэтому познать ее можно, только двигаясь внутрь, к центру своего собственного бытия, к источнику, центру и сущности своей реальности. В процессе самопознания человеку открываются элементы его души, среди которых выделялись божественные или надличностные, и собственно личностные.

Самосознание, согласно древней философской традиции относится к личностному аспекту души и является неким препятствием для более глубинного самопознания, поэтому одной из главных задач познающего выступает осознание движений самосознания для последующего контроля и нивелирования последствий этих движений. С этой целью во всех древних школах были разработаны различные духовные практики, помогающие достичь желаемой цели, поэтому собственно теоретических сентенций на тему сознания и самосознания в трактатах древних философов мы не находим, есть только сжатые высказывания о природе сознания и самосознания и о необходимости работать с этими феноменами для достижения просветления, освобождения, состояния чистого сознания и т.д.

Концепция самосознания Аристотеля явилась новым взглядом на природу данного феномена. Во-первых, философ стал родоначальником физикалистского или натуралистического толкования природы души, которая им рассматривалась как зависимая от тела и его состояний, т.е. тело – это сущность человека, а его душа – это существование. В то же время Стагирит утверждал, что душа есть причина и начало живого тела, причем причиной она выступает в трех смыслах: как источник происходящего в теле движения, и как цель, к которой это движение направляется, и как сущность живых тел. Противоречие такого понимания души заключается в том, что душа у Аристотеля, являясь причиной и целью бытия каждого существа, неотделима от тела и зависима от его состояний. Соответственно противоречивым оказалось и представление философа о самосознании человека, в котором он вычленил «Я» эмпирическое и «Я» божественное, противопоставив их друг другу. Если в

древней философской традиции, в частности в пифагорейской школе, в платоновской академии, установка была на сведение до минимума разнородность божественного и человеческого, то уже Аристотель постарался оттенить эту разнородность, вместе с тем допуская спорадическую причастность субъекта к божественной жизни, когда дело касалось созерцательной активности индивидуального ума. Отделение ума от души, эмпирического «Я» от чистого «Я», божественного от человеческого породило дуализм как в понимании внутреннего мира, так и в понимании природы внешнего.

РАЗДЕЛ II

ФЕНОМЕН РАЗОРВАННОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ: ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Пожалуй, впервые европейские мыслители остро осознали разорванность массового сознания на рубеже XVIII и XIX веков, а причиной тому послужила Великая французская революция, вызвавшая вначале небывалый энтузиазм европейских интеллектуалов, однако ее финал подействовал на них отрезвляюще. Историки философии Дж. Реале и Д. Антисери, так охарактеризовали психологический климат этого периода, вошедшего в историю европейской культуры как эпоха Романтизма: «Состояние внутреннего дискомфорта, душевные страдания и метания духа, ищущего и не находящего покоя, ведут к конфликту с реальностью, от которой романтический герой бежит. Не то чувство, что выше разума, или нечто от особой непосредственности, интенсивности или настоятельности, даже не меланхолическая созерцательность; скорее сам факт чувственности в своей незамысловатой простоте приведен в измерение крайней восприимчивости и раздраженности. «В романтической чувственности доминирует болезненная любовь к неразрешимости и двусмысленности, непреходящей безысходности, самолюбование в страданиях» (L. Mittner). “Sehnsucht” – «ностальгия», желание вернуться к некоему состоянию покоя и счастья, когда-то знакомому, но утраченному; это вместе с тем и желание, никогда не достигающее цели; “Sucht” «страсть» (болезненная страсть) + “Sehnen”, тосковать, стремиться, желать – недостижимое желание, цель которого неопределенна. Желать все или ничего в одно и то же время: “Sucht” близко к “Sehnen”, что значит «искать». Получается «желать желания», быть ненасытным в самом желании, которое становится самоцелью» [193, с. 7].

Характерной особенностью философской мысли Романтизма было признание острого, драматического, неразрешимого и потому глубоко переживаемого противоречия между уродливой, пошлой, низменной

действительностью и высоким идеалом, несовместимым с нею, а подчас и вообще нереализуемым. Сознание этого противоречия делало в глазах романтиков остро противоречивыми все области, к которым оно прикасалось. Это отметил А. Хаузер, который считал «существенными формами сознания» романтиков признание ими антиномичности «жизни и духа, природы и культуры, истории и вечности, одиночества и общительности, революции и традиции», подчеркивая, что «это уже были не чисто логические корреляты или моральные альтернативы, требовавшие выбора, но возможности, которые они одновременно стремились реализовать. Во всяком случае, они еще не были диалектически противопоставлены друг другу, еще не искался такой их синтез, в котором была бы выражена их взаимозависимость; с ними лишь экспериментируют и играют» [300, р. 188]. Так, Романтизм, опровергая основные духовные установки Просвещения, смыкался с XVII в., подхватывая и развивая те тенденции, которые были им принесены в развитие европейской культуры.

В полемике с Просвещением романтики формулируют программу переосмысления и переоценки философии, религии, мифологии, истории, а отказ от просвещенческой аксиомы разумности как сущности человеческой природы привел их к новому пониманию человека: под вопросом оказалась очевидная прошлым эпохам атомарная цельность «Я», был открыт мир индивидуального и коллективного бессознательного, прочувствован конфликт внутреннего мира с собственным «естеством» человека. Дисгармония личности и ее отчужденных объективаций особенно богато была тематизирована символами романтической литературы (двойник, тень, автомат, кукла, наконец – знаменитый Франкенштейн, созданный фантазией М. Шелли).

В поисках культурных союзников романтическая мысль обращается к античности и дает ее антиклассицистское толкование как эпохи трагической красоты, жертвенного героизма и магического постижения природы, эпохи Орфея и Диониса. Средневековье, как христианская эпоха, понималась ими как трагический раскол идеала и действительности, неспособность гармонически

примириться с конечным посюсторонним миром. Практически все представители романтизма прошли через религиозный кризис той или иной степени интенсивности: Ф. Шлегель, Новалис, Ф.Г. Якоби, Ф.Д.Э. Шлейермахер, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель.

Вместе с тем Романтизм насквозь пронизан порывом к единству, к некоему синтезу всего того, что он унаследовал от своих предшественников и создал сам. Если в мировоззрении классиков каждая из высших ценностей – искусство, наука, философия, религия, наконец, жизнь – имела свое собственное место, не смешивалась с другими, то в мировоззрении романтиков все это сливается в неразличимое единство.

Разрушение границ между искусством и жизнью, стремление слить их в духовно-материальное целое, где мечты и иллюзии так же действительны, как законы физики (теория «магического идеализма» Новалиса), где чудеса имеют место рядом с естественными явлениями, где прошлое живет в настоящем и бесконечное в конечном – все эти свойства мышления романтиков означают порыв к мифологизму [120, с. 158-164]. Ф. Шлегель прямо утверждал, что «современному искусству недостает мифологии» [275, с. 255] и призывал содействовать ее появлению, а Ф.В. Шеллинг смело взялся за осуществление этой задачи. В этом смысле Романтизм был отзвуком Возрождения. Но это был только порыв, так как мировоззрение романтиков было противоречивым. Крайний субъективизм, острое чувство современности и сознание своего противоречия с ней, чувство разорванности, фрагментарности в восприятии мира – все это подрывало мифологическую целостность Романтизма изнутри и окрашивало его мироощущение в трагические тона.

Какова же причина этого трагизма в мироощущении романтиков? Над этим вопросом размышляли философы не одного поколения, но первые попытки осмысления данного феномена мы находим все-таки у романтиков. Так, Г.В.Ф. Гегель считал, что причиной формирования «несчастливого сознания» является христианское вероучение, которое к XVIII веку полностью исказило свой первоначальный смысл, а ответственность за это искажение философ

возложил на иудейский мир. По мнению философа, иудеи переживают разлад и глубокий контраст между человеческим (индивидуальным) и Божественным (всеобщим), отчего их религия и жизнь печальны. Для религии иудеев типично ощущение униженности человека перед чем-то посторонним: закон, диктуемый Богом, есть сам Бог, перед лицом которого человек чувствует себя объектом, рабом. Греки же, развивая дальше свою мысль Ф.В. Гегель, воплотили гармонию между индивидом и обществом, человеческим и Божественным, а значит, их жизнь была счастливой, коль не ведала никаких форм контраста и разрыва между «посюсторонним» и «потусторонним», между человеком и Богом, верой и разумом, частью и Целым. Он пишет: «...на почве христианства впервые внутри самого человека возникает противоречие между верой и разумом, сомнение проникает в дух человека и достигает там ужасных высот, лишая человека всякого покоя» [54, с. 339]. И в другом месте: «...всякого рода коллизии в сфере ранних религий ограничивались только враждой, а не внутренним расколом духа и души, как в христианстве, где обе сталкивающиеся в противоречии стороны, обретя в качестве единого и общего для себя корня глубину духа и совместно связанные в своем противоречии ею, способны поколебать самый дух во всей его сокровенности» [54, с. 340].

Обращаясь к античному наследию и Ф.В. Шеллинг, работая над систематизацией истории искусства. Сопоставляя искусство античности с искусством Европы времен христианства, философ отмечает прежде всего различный характер мифологий, лежащих в основании этих искусств. Если греческая мифология была ориентирована на внеисторический, вневременной мир природы, то христианская мифология имеет своим материалом моральный мир, развивающийся в историческом времени. В этом мире идеал отделился от реальности, стал ее противоположностью, родовое сознание распалось, «возник мир индивидуумов, мир распада [273, с. 147].

Известный иерусалимский мыслитель XX века Мартин Бубер видит причину трагического мироощущения человека Новой эпохи в глубоком переживании чувства одиночества.

Анализируя историю человеческого духа, М. Бубер различает в ней эпохи обустроенности, в которых человек живет во Вселенной как дома и эпохи бездомности, в которых человек живет «как в диком поле, где и колышка для палатки не найти» [37, с. 165].

В первом случае человек беспроblemен и целостен, во втором – проблематичен, противоречив и расколот. Первым, по мнению М. Бубера, философом, ощутившим расколотость мира, был Блаженный Августин, о котором он пишет: «Бездомный в этом мире, одинокий посреди горних и дольних сил, он остался бездомным и одиноким даже после того, как нашел спасение в христианстве, учившем, что искупление *уже совершилось*» [37, с. 166].

Однако, если мы обратимся непосредственно к опыту переживания трагичности европейского самосознания, то пожалуй наиболее остро оно прозвучало в «Мыслях» Блеза Паскаля. «Кто вдумается в это, – пишет Паскаль, – тот содрогнется; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдастся мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание» [166, с. 283].

Паскаль, назвавший человека «мыслящим тростником», исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. «А потом, – пишет он, – пусть человек снова подумает о себе и сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и выглядывая из чулана, отведенного ему под жилье, – я имею ввиду зримый мир, – пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек – в бесконечности – что он значит?» [166, с. 282]. Вопрос Паскаля – это вопрос беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя, а значит расколотого человека.

«В философии Паскаля, – пишет П.С. Гуревич, – обретает самообладание личность, которая стала бездомной посреди бесконечности. Все здесь зависит

от знания того, что он – иной, чем все остальные, и именно потому иной, что и в падении своем может остаться сыном духа. Человек – это существо, которое сознает свое место во вселенной. И покуда он жив, он может сохранить это знание. Не то существенно в данном случае, что человек – единственное создание, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно. Куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из этого мира возникло нечто, обращенное к миру. Отсюда следовало, что это нечто “из чреды мира” имеет и свою особую проблематику» [63, с. 11].

Размышляя над причиной трагического мировосприятия Б. Паскаля, П.С. Гуревич видит ее корни в самом духе эпохи Нового времени, а первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир был отделен от всей остальной природы. Для того чтобы понять человеческий порядок вещей, мы должны начать с изучения космического порядка. И этот космический порядок предстает теперь в совершенно новом свете. Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника – это единственная прочная научная основа новой философии человека и его самосознания. Но в этой новой космологии у человека не оказалось своего места, его претензия на то, чтобы быть центром Вселенной потеряла всякие основания и он оказался в бесконечном пространстве, в котором его бытие предстает одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой Вселенной, миром, который безмолвно безразличен его чувствам и мыслям [63].

Вполне понятно, даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной. Сомнение и страх вселялись в умы и души даже величайших мыслителей.

Как видим, феномен разорванности европейского самосознания, ставший объектом исследования немецких романтиков, был проявлен еще в Новое время. Человек эпохи барокко явно сбился с пути, выпал из своего естественного места и не может снова найти его; исполненный тревоги он

безуспешно ищет повсюду, оставаясь в непроницаемом мраке. Паскаль пишет: «Я не знаю, кто произвел меня на свет, что такое мир, что такое я сам, я живу в чудовищном неведении» [166, с. 479]. Однако следует помнить, что Паскаль выражал умонастроение тонкой прослойки образованных людей своего времени, массовому сознанию были недоступны тексты Коперника и Галилея, а потому причины трагичности массового сознания эпохи барокко лежат совсем в другой плоскости – в религиозной, и здесь необходимо рассмотреть влияние христианства на формирование мировоззрения и мировосприятия большинства населения Европы.

Христианский догмат о сотворении мира Богом из ничего стал причиной понимания мира, отделенного от своего творца, и это был, пожалуй, первый раскол в сознании человека постантичного мира. Соответственно формировалось отцами ранней христианской церкви и понимание природы человека, как существа, отпавшего от божественной благодати, выгнанного из рая и обреченного на трагическое существование.

Преодолеть этот раскол через возврат к античным ценностям, через возрождение античной философии в неоплатоническом варианте и религии в форме пантеизма, попробовали гуманисты, чья литературная и культурная программа была сведена к лозунгу «Ad fontes – Назад к источникам». Применительно к христианству этот лозунг означал непосредственное возвращение к основополагающим вероучительным источникам – патристическим писателям и, в первую очередь, к Библии.

Согласно представлениям гуманистов, классические тексты передавали опыт последующим поколениям – опыт, который можно было вновь получить при правильном обращении с текстом. Таким образом, новые филологические и литературные методы, разработанные мыслителями Ренессанса, рассматривались как пути к постижению жизненности классического периода. Для христианской Церкви это открывало новую возможность – возрождение опыта первых христиан, описанного в Новом Завете, и перенесение его в значительно более поздний период истории. Этот фактор, вероятно, больше,

чем любой другой, помогает объяснить то уважение, которое испытывали к гуманистам реформационные круги по всей Европе. Многим тогда казалось, что, изучая Писание, можно было заменить ту бесплодную форму христианства, которая ассоциировалась со средними веками, новой жизненной и динамичной формой. «Ad fontes» был не просто лозунгом – это была линия жизни для тех, кого приводило в отчаяние состояние средневековой Церкви. Апостольский век, этот золотой век Церкви, мог вновь стать реальностью.

В действительности же, как указывает ряд исследователей [20; 21; 22; 23; 34; 124 и др.], эпоха Возрождения положила начало процессу секуляризации западной культуры, секуляризации в самом широком смысле. Автор монографии, посвященной рассмотрению влияния секуляризации европейской культуры на кризис личности, О.А. Богданова пишет: «...процесс секуляризации характеризуется не только падением авторитета традиционного христианства, но и его разрушением изнутри, посредством его качественного преобразования, приводящего к размыванию границ между христианством в собственном смысле слова и тем, что, заявляя о своей принадлежности к христианству, таковым уже не является [34, с. 8].

Поскольку именно христианство на протяжении очень долгого времени определяло сущность и тип культуры Запада, то именно его разрушение породило сущностные преобразования в культуре Запада, которые оказали существенное влияние на возникновение кризиса личности.

В своей монографии Богданова О.А. утверждает, что истоки современной техногенной цивилизации восходят к культуре европейского Возрождения и объясняет нам это через сравнительный анализ средневековой традиционной культуры, в которой человек не был автономной личностью, поскольку принадлежал к сословию или корпорации, определявшие основные принципы его жизни и возрожденческой инновационной культуры, в которой одно из самых высоких мест в иерархии ценностей занимает автономия личности [34].

Преемственность в развитии средневековой и возрожденческой культуры, как широко известно, проявляется в том, что и в той, и в другой культуре

центральной являлась проблема человека и Бога. Однако если в средневековой культуре она решалась с позиций теоцентризма, который утверждал примат Бога по отношению к человеку, то в культуре Ренессанса эта проблема решалась с позиций антропоцентризма. Начиная с Николая Кузанского, происходят поиски просвещенной и универсальной религии антропоцентризма, ставящего в центр мира человека. Как тонко замечает по этому поводу Л.М. Баткин в фундаментальной работе «Леонардо да Винчи», чем больше ренессансное сознание стремится к равновесию человека и Бога, тем оно неизбежнее становится богоборческим, что проявляется в том, что структура ренессансного мировоззрения строится вокруг идеи «божественного человека», поэтому в культуре Возрождения человекобог преобладает над богочеловеком [21].

То, что процесс секуляризации не мог начаться с прямого отказа от религиозности, а зародился как ее переосмысление, Л.М. Баткин анализирует в своей работе «Итальянское Возрождение», где, в частности, отмечается: «Чтобы выйти за пределы религиозного мирозерцания, была тогда одна возможность – на него опереться, то есть всемерно расширить религиозные представления и ощущения, обратить их на вещи, заведомо нерелигиозные, так что «небесным» и «божественным» становилось решительно все... Религиозность расширялась, окрашивая собой гуманизм, но теряя в нем первоначальный цвет, секуляризуясь, медленно и незаметно переходя в иную систему мышления» [20, с. 233].

Инновации в сфере религии, в которых ярко проявился процесс секуляризации, выражались, как указывал А.Ф. Лосев в исследовании «Эстетика Возрождения», в том, что все предметы религиозного почитания, которые требовали к себе в средневековье целомудренного отношения, становятся в эпоху Ренессанса чем-то доступным и психологически близким человеку. Это проявляется и в том, что возрожденческие художники в виде Девы Марии изображали своих возлюбленных, и в том, что в литературе этого периода Христос и Дева Мария изображаются крайне натуралистично и

уничижительно. Это является важным свидетельством того, что в возрожденческой культуре не только человек поднимается до уровня Бога, но и Бог опускается до уровня человека, со всеми характерными для него слабостями [124].

Мыслители Возрождения, воссоздавая на новом уровне античные идеи, пытались преодолеть возникший в христианской культуре первый разрыв между божественным миром и миром человеческим. Христианского Бога-судью, Бога-надзирателя они пытались очеловечить и вернуть в Космос, им же самим и созданный. Однако христианская теология, в частности протестантизм и близкие ему по духу конфессии, и по сей день настаивает на том, что истинная религиозность возможна только как осознание непреодолимой дистанции между человеком и Богом. Характеризуя это обстоятельство, теолог XX века К. Барт пишет: «Люди связаны с Богом как сотворенная вещь сопряжена со своим создателем, как глина относится к горшечнику... Никакой мостик, никакая последовательность не соединяет горшечника и глину, мастера и его произведение. Они несопоставимы» [22, с. 236].

Из приведенной цитаты можно сделать вывод о том, что христианское мирозерцание в своей основе уже разорвано, по сравнению с античным, где Божественное начало, или Единое присутствовало в мире, созданным им же самим из себя. Христианский Бог выведен за пределы созданного им мира из ничего и неусыпно наблюдает за ним, чтобы наказывать грешников и поощрять праведников.

«Христианство, – пишет Ф.Х. Кессиди, – в своем стратегическом обращении «ко всему человеческому» сосредоточило внимание на морально-этических проблемах, на нравственном начале в человеке как главном условии сохранения им своей личности. Христианство призвало человека глубже заглянуть в себя и осознать себя духовно-личностным существом, свободным от внешнего миропорядка» [95, с. 297]. Однако данная свобода мыслилась только принципиально – перед Богом и грехом, то есть у личности была свобода выбора: либо впасть в земную жизнь, в грех, и таким образом отпасть

от Бога и от вечной жизни за гробом, либо приобщиться к Богу и посвятить свою жизнь аскезе, молитвам и уходу от мира сего в угоду миру иному, вечному («Царство мое не от мира сего»). Таким образом, христианин оказывался в двойственной ситуации: ибо с одной стороны человек – венец творения, имеющий бессмертную душу, ответственный перед Богом и людьми за свои поступки, а с другой – так как человек – раб божий, то он должен отказаться от своей личности, ибо это было бы непростительной гордыней и привести свою жизнь в как можно большее единение с вечным, божественным началом, а также подчиняться богоустановленному порядку на Земле – «всякая власть от Бога». Эта нацеленность средневековой личности на сверхиндивидуальное, вечное, божественное шла за счет презрения к земному, телесному, тленному. Здесь явственно проступает антагонизм между духовным и материальным, вечным и тленным. При этом церковь, призывая смиренно переносить любые лишения в этой жизни, взамен обещала вечное блаженство в мире ином. Не случайно Гегель, глубоко и тонко понимающий специфику христианского учения, писал о том, что эту религию «...восприняли люди, равнодушные к судьбе, не склонные что бы то ни было защищать или утверждать» [54, с. 101-102]. Таким образом, подчеркивание христианством духовной сущности человека произошло за счет отказа от его естества, за счет противопоставления и антагонизма его духа и плоти.

Альберт Швейцар, известный протестантский теолог и представитель философии культуры XX века, при изучении особенностей раннего христианства пришел к выводу, что «у Иисуса оптимистическая сущность мировоззрения подорвана тем, что он ожидает прихода совершенного мира в результате катастрофы существующего ...проникнутое ожиданием конца света, оно индифферентно по отношению к еще предпринимаемым во временном и естественном мире попыткам прийти к организуемой во внешних успехах культуре и занимается лишь внутренним, этическим совершенствованием индивида» [267, с. 106]. Согласно Швейцару, вплоть до XVIII века миро- и жизнеутверждению приходится противостоять коренящемуся в средневековом

мышлении и христианстве миро- и жизнеотрицанию. Поэтому он крайне высоко оценивает высказываемую Ницше критику философской и религиозной этики за то, что она не в ладах с истиной и не позволяет человеку стать личностью[156]. Подобная этика смирения, пишет Швейцер, «держалась, собственно, на том, что оставляла туманной саму меру жизнеотрицания. В теории она пропагандирует принцип жизнеотрицания, в действительности же она протаскивает свою неестественную и хилую идею жизнеутверждения» [267, с. 183]. Поэтому далеко не случайно, считает Швейцер, христианство, несмотря на свою деятельную этику, долгое время не могло полностью посвятить себя мироутверждению. Однако и мироутверждение, мощно проявившее себя в эпоху Возрождения, не способствовало организации целостного мировоззрения христианина.

Следующий разрыв в христианском мирозерцании происходит именно в эту эпоху, когда автономная личность высвобождается из-под контроля власти традиционных ограничений, которые накладывались на нее сословием или корпорацией, к которой она принадлежала. Новая степень свободы человека, его автономии по отношению к обществу обусловили формирование индивидуализма, который стал одним из основных принципов западной культуры всех последующих периодов ее развития. Исходя из этого принципа, человек в своей жизнедеятельности отстаивает свои интересы, исходит из самого себя, находит опору в самом себе и вместе с тем несет ответственность перед самим собой. Такая степень свободы, автономии человека в обществе является противоречивой сама по себе, так как несовместима с принципом провиденциализма, согласно которому всем миром и жизнью человека управляет божественное провидение. Поэтому ученые-гуманисты вместо проблемы соотношения божественного провидения и свободной воли человека, характерной для средневековья, решают проблему о соотношении свободной воли и фортуны. В отличие от провидения, определяемого божественной волей, фортуна зависит от самих людей, она представляет результат человеческого творчества и социальную необходимость. Как писал в свое время

Н.Макиавелли: «...фортуна распоряжается половиной наших поступков, но управлять половиной или около того она предоставляет нам самим [288, с. 77].

Не случайно, что именно «концепция свободной воли» стала яблоком раздора между реформаторами и гуманистами, ведь реформировались жизнь и нравы Церкви, а не ее доктрины. С точки же зрения реформаторов учение об абсолютной свободе человеческой воли вело к преувеличенно оптимистичной концепции человеческой природы. После опубликования «Комментария об истинной и ложной религии» Цвингли и работы «О рабстве воли» Лютера напряженность, которая всегда существовала между гуманизмом и Реформацией, стала очевидной для всех.

В период Реформации экономический базис западного общества претерпевал радикальные перемены, которые сопровождались столь же значительными изменениями в психике человека. Тогда же возникла и новая, глубоко противоречивая концепция свободы, получившая наиболее яркое выражение в новых религиозных доктринах Реформации. В эту эпоху закладывались основы культуры последующих эпох, поэтому нам так важно разобраться в различных духовных и душевных коллизиях именно этого периода европейской истории. В чем же суть возникших противоречий?

Реформация, выступавшая как религия, главным образом, крестьянства и низших слоев городского населения, выражая новое чувство свободы, в то же время представляла собой бегство от бремени свободы и это выражалось в возникновении системы норм и святынь, которые регламентировали человеческие отношения и общественное поведение. Возникли новые социально-этические оценки. Качественный сдвиг в структуре сознания закономерно привел к перевороту во всей системе духовных представлений и интеллектуально-мировоззренческих характеристик общества. Речь, в данном случае, идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти.

По словам Э. Фромма, «диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и

индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия» [240, с. 40].

Идеологи Реформации дали независимость человеку в вопросах религии, они лишили католическую церковь власти и отдали эту власть индивиду, который становится свободным от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, а теология Лютера и Кальвина, выражает это чувство бессилия и сомнения. Таким образом, освобождая людей от власти церкви, идеологи Реформации заставили их подчиниться более тиранической власти – власти Бога, требующего полного подчинения человека и уничтожения его личности как главного условия спасения.

«В ходе исторического развития, – отмечает Э. Фромм, – проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души» [240, с. 67].

Пожалуй, это самое яркое противоречие, возникшее в массовом сознании исследуемой эпохи. Следующее за ним противоречие появляется, как нам представляется, в процессе формирования у своей паствы идеологами Реформации нового отношения к труду.

Традиционное христианство ориентировало человека на то, чтобы он строил свое существование под знаком бессмертия души, и потому призывало человека заботиться, прежде всего, о её спасении. Отсюда призыв Августина Блаженного идти не во внешний мир, а в глубины своей души. Это было обусловлено тем, что человеческая душа, будучи скрыта от других людей, для Бога является открытой книгой. И о достоинстве христианина Бог судит не столько по поступкам, сколько по помыслам и даже по отношению к помыслам.

Как широко известно, новозаветная мораль отличается от ветхозаветной тем, что если ветхозаветная мораль оценивает поступки, то новозаветная мораль оценивает, прежде всего, помыслы человека, мотивы его действий, о чем свидетельствуют многие места Нагорной проповеди Христа.

Вследствие этого большая часть активности средневекового человека должна была быть направлена на борьбу с греховными помыслами, поскольку именно победа над ними, которая невидима и происходит в глубинах человеческой души, и означает достижение действительного успеха и счастья. «Ибо, – как говорит Спаситель в Евангелие от Матфея, – какая польза будет человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [29, Мф. 16, 26].

Протестантская же этика освятила труд, более того, она открыла в нем неисчерпаемую поэзию. Здесь труд как судьба, как призвание человека, он возвеличивается как главное дело жизни человека, как его предназначение. Высшее существо, как выясняется, вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, Лютер учил, что если человек получил прибыль небольшую, хотя имел возможность увеличить доход, – он совершил грех перед Богом.

Если индивиду докапиталистической эпохи накопления материальных благ благодаря личному аскетизму казалось непонятным и бессмысленным, грязным и достойным всяческого презрения, то у человека Реформации одной из высших добродетелей выступает бережливость и главное, скромность, а полученная прибыль пускалась не на удовольствия, а в оборот. Приращение капитала требовало от агента хозяйственной жизни постоянного напряжения, риска и усилий не только физических, но и моральных, и психических и ментальных. В противовес традиционному христианству, превозносящему монашеский, созерцательный аскетизм Лютер показывает, что «...монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека. Мирская же деятельность, напротив,

характеризуется им как проявление христианской любви к ближнему...» [128, с. 97-98].

Когда Макс Вебер поставил вопрос, какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли определенные явления культуры, которые приобрели затем универсальное значение, он имел в виду, прежде всего новые ценностные ориентации: «...Результатом Реформации как таковой было, прежде всего то, что в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли» [39, с. 99]. К тонкому замечанию Вебера добавим также то, что следствием Реформации стало, таким образом, освящение внешних форм активности, что в равной степени способствовало утверждению западной цивилизации какой она представлена в наше время.

Одновременно с отношением к труду под влиянием идеологов Реформации менялось и отношение к богатству. Общеизвестно, что традиционное христианство весьма радикально отрицает собственность и богатство. Отцы Церкви указывали мирянам, что лишь своекорыстие людей в состоянии грехопадения привело к установлению частной собственности. В пример приводилась жизнь самого Христа, который не имел никакого имущества, жил в полной бедности, и этому должны были следовать его ученики. Вследствие этого бедность очень долго не воспринималась в средневековье как состояние, из которого человек должен стремиться выйти, напротив, именно бедность приближала человека к Богу. Поэтому идеалом средневекового общества был монах, аскет, человек, максимально отрешившийся от земных интересов. Но поскольку в средневековье богатые люди все же существовали, то необходимо было хотя бы создать условия, при которых даже наличие богатства не означало духовной гибели человека. И этим условием было то, что богатство не должно было превращаться в самоцель, в средство накопления или средство развития хозяйства. Поэтому богатство нуждалось в постоянном оправдании. А.Я. Гуревич в работе «Категории

средневековой культуры» очень подробно разбирает данную проблематику [62].

Однако такое отношение к богатству и собственности препятствовало становлению современного капитализма, основными чертами которого являются, стремление к постоянно возобновляющейся прибыли и рентабельности. Радикальное преобразование отношения к богатству в протестантизме произошло в форме его полного оправдания. Как показывает М. Вебер, оправдание богатства имеет следующую логику: «если Бог указывает вам на этот путь, следуя которому, вы можете без ущерба для души своей и, не вредя другим, законным способом заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания..., вы отказываетесь быть управляющими Бога и принимать дары его для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает» [39, с. 190-191].

Вместе с тем, логика развития, обусловленная протестантским отношением к богатству, состояла в том, развивает свою мысль М. Вебер, что «она освобождала приобретательство от психологического гнета традиционной этики, разрывала оковы, ограничивающие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и угодное Богу... занятие» [39, с. 197]. У этого феномена была и обратная сторона. Разрывая оковы традиционной этики, человек попадал в другие оковы – кредиторские, так как приращение капитала требовало новых вложений, не всегда имеющих в наличии. Кредиторская же зависимость гораздо жестче, чем зависимость от так называемого «гнета традиционной этики», на что М. Вебер не обращает своего внимания.

Но нас интересуют те противоречия, которые в связи с данными изменениями в жизни людей, обострились в их моральном сознании. С одной стороны, увеличение богатства, как отмечает М. Вебер создавало благодатную почву для «гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях» [39, с. 201], что естественным образом повышало

собственную самооценку, развивало чувство собственного достоинства и гедонистические тенденции в повседневной жизни, с другой же стороны в протестантской проповеди постоянно насаждалась мысль о греховности человека, его ничтожности и бессилии перед лицом Бога.

Как уже отмечалось, одна из основных концепций учения Лютера – это убеждение в природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро. Это убеждение в низменности и беспомощности человека, в его неспособности совершить что-либо доброе по собственной воле, согласно Лютеру, одно из самых главных условий ниспослания божьей благодати. Лишь если человек унизит себя, откажется от своей воли, от своей гордыни, только тогда снизойдет на него милость Господня и придет спасение [128].

Ж. Кальвин пошел еще дальше, в его теологии спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершенного человеком при его жизни, но предрекается Богом до его появления на свет. Почему Бог избирает одних и проклинает других – это тайна, непостижимая для человека, и не следует даже пытаться проникнуть в нее. Бог это делает, потому что ему угодно таким образом проявлять свою безграничную власть. Бог Кальвина, несмотря на все попытки как-то сохранить идею присущей ему любви и справедливости, обладает всеми качествами тирана, который не только лишен любви к кому бы то ни было, но не имеет и понятия о справедливости [88].

Доктрина предопределения выражает и усиливает чувство беспомощности и ничтожности человека. Ни одна доктрина не могла бы более отчетливо сформулировать бессмысленность человеческой воли, человеческих усилий и всей его жизни.

Итак, с одной стороны, протестантские проповедники поощряют инициативу, оригинальность, индивидуализм, активность во внешнем мире, которые невозможны без проявления свободной воли и тут же насаждают идею провиденциализма, в которой человек мыслится как существо зависимое,

решение судьбы полностью изъято из его рук, он не может сделать ничего, чтобы изменить это решение, он лишь безмолвное орудие в руках Бога.

Однако это только один аспект влияния теологии реформаторов на сознание и психику человека новой эпохи. Второй можно найти, анализируя моральный кодекс реформаторов, который предписывал жить по божески, культивируя человеческие добродетели, среди которых особо важное значение имели воздержанность, бережливость, справедливость, целомудрие, скромность, верность браку, долг перед близкими, чистые и благородные отношения в семье. Все эти качества освещались как святыни в воскресных проповедях, их воспевали поэты. Однако следовать этим предписаниям, культивировать в себе одни качества и подавлять другие, гораздо сложнее, чем кажется. О том, чем это было чревато для человеческой психики, пишет основатель психоанализа З. Фрейд: «Опыт показывает, что для большинства людей существует граница, за пределами которой их конституция не может следовать требованиям культуры. Все те, которые хотят быть лучше, чем позволяет их конституция, подвергаются неврозам: они были бы здоровее, если бы им было разрешено быть хуже» [238, с. 21].

Протестантские доктрины изображали человека, Бога и мир так, «что новые чувства бессилия и ничтожности казались естественными, создавалось впечатление, будто эти чувства происходят из неизменных качеств человека, будто он должен испытывать эти чувства» [63, с. 8]. Данное обстоятельство породило отчаяние и скептицизм, которые довольно часто встречаются в искусстве и философии новой эпохи, как, например у Блеза Паскаля.

Итак, Реформация и возникший в результате ее процессов протестантизм открыли широкую дорогу ориентации людей на материальные блага и формы внешней активности. В Новое время эта ориентация достигла такой степени развития, что жизнедеятельность людей данного общества стала строиться не по принципу «быть», а по принципу «иметь», который ориентирует на ничем неограниченное накопление имущества, становящееся на этом этапе самоцелью человеческого существования.

В Новое время складывается и новое представление о природе как о целом, упорядоченном естественным образом, то есть исключаящем действие целевых причин и духовных начал, что коренным образом повлияло на отношение к ней, а соответственно и к человеку. Поскольку наиболее развитой наукой в это время была механика, тело человека рассматривается как сложный механизм, состоящий из материальных элементов и способный в силу механического воздействия на него окружающих предметов совершать сложные действия. С позиций механистического детерминизма решается на этом этапе проблема свободы воли. Так, Т. Гоббс связывает проблему воли с причинной обусловленностью поступков, что не оставляет никакого места для божественного провидения. Изменяется осмысление мира и в гуманитарных науках. Как указывает Р. Гвардини: «Библейское учение об определенном начале и столь же определенном конце времени ставится под сомнение. Ломая его, пробивает себе путь представление об историческом процессе, возникшем из все более отдаленного прошлого и уходящем во все более далекое будущее» [51, с. 137], при этом исторический процесс теряет свой смысл.

Как отмечают многие исследователи, авторитет научного мышления в Новое время был настолько высок, что рациональность становится парадигмой массового сознания XVII века, поскольку среди ученых, философов и протестантских проповедников поощрялось обращение к собственной голове и собственному здравому смыслу, а не к авторитетам.

Рационализм в широком смысле слова, формирующийся в это время, утверждает, что разум полностью управляет не только поведением человека, но и контролирует ход человеческой истории. Можно сказать, что именно рационализм, завладевший умами образованной части новоевропейского социума, довершил дело, начатое гуманистами и реформаторами.

Итак, рационализация экономической сферы жизни, рационализация этических норм и правил, наконец, рационализация духовной сферы человека, создавали определенные рамки, в которых и предписывалось жить и работать индивиду, причем в этих рамках индивид был изолирован, бессилен и

беспомощен, так как ему внушалось во время воскресной проповеди, что он по природе порочен и бессилен.

Мы не ставили себе цели дать исчерпывающий анализ влияния Реформации на европейскую культуру, нас интересуют причины возникновения разорванности массового сознания, порожденные не только идеологией реформаторов, но всем развитием христианской культуры в этом регионе. Среди них мы уже выделили: 1) ощущение заброшенности в материальный, «дольный» мир, находящийся в антагонизме с миром «горним», духовным; 2) противоречивое восприятие и ощущение свободы человеческой воли, которая должна быть полностью подчинена воле Божьей во имя спасения; 3) затем нарастающее чувство беспомощности, бессилия, ничтожности и безнадежной греховности собственного существа – с одной стороны и культ человеческих добродетелей, требующий от среднего обывателя, по истине, нечеловеческих усилий, постоянной борьбы со своими желаниями и наклонностями, борьбы, в которой человек заведомо проигрывает и от этого чувство бессилия, вины и ничтожности еще более усиливается.

Но это только три аспекта феномена разорванности европейского самосознания. Четвертый, как нам представляется, коренится в новой философии, вернее в рационалистической философии Нового времени, логическим завершением которой стала немецкая классическая философия.

В античной, а затем и в христианской метафизике категорией, характеризовавшей отношение человека к себе, было «удивление». В глубине души предполагалась божественная, только в какой-то степени приближения познаваемая сущность, и поэтому в «удивлении» человек представал перед самим собой как перед божественным бытием – «Познай себя, и ты познаешь Мир», любил повторять Сократ; «Царство божие внутри вас» – учил Христос. Но не удивление, а сочетание самомнения и разочарования, радикального духовного недоверия к себе и одновременно самодовольства характеризует индивидуализм Нового времени. Реально заземленное, а иногда

полупрезрительное, как например, у Н. Макиавелли, отношение к человеку свойственно ему с самого начала.

Утратившая провиденциальную веру в центральное положение человека в мироздании, европейская культура стремилась дать новые ответы на вопрос о месте человека в столь изменившемся для него мире и, в частности, заново определить исходные моменты и критерии истинности в познавательной деятельности.

С этой точки зрения следует рассматривать анализ механизмов мышления, произведенный Р.Декартом, чтобы теоретически обосновать саму возможность получения истинного знания. Универсальное сомнение – ответ Декарта на вопрос о методологическом базисе такого анализа, его цель – своего рода самоотрицание метода – обнаружить подлинно несомненную истину, с помощью которой познанию можно будет гарантировать внутреннюю безупречность, застраховав его, наконец, от всех человеческих слабостей. «Я буду иметь право питать большие надежды, если мне посчастливится найти хоть одну достоверную и несомненную вещь» [67, с. 341].

Следовательно, действительно подлинно только то, что не может быть подвергнуто сомнению. Но что абсолютно несомненно? Что сомневающийся является одновременно мыслящим, а следовательно, по крайней мере в качестве мыслящего, и существующим: *cogito ergo sum*.

Как видим, у Декарта речь идет о самосознании в рамках чистого мышления, которое должно давать самоочевидную и потому основополагающую истину: тождественность «Я» самому себе. Гносеологически это означает своего рода непосредственную данность субъекта мышления самому себе в процессе мышления, его способность к интеллектуализированному ощущению самодостоверности.

Cogito Р.Декарта инородно по отношению к эмпирическому субъекту, хотя и содержится внутри обыденного «Я». Таким образом, им утверждалось наличие в эмпирическом «Я», понимаемом как вся человеческая психика, определенного обособленного элемента, развивающегося в процессе

формирования интеллекта. Этот элемент – одновременно и рефлексивное самосознание, и познающий субъект, то есть сила, внутренне организующая и направляющая активность мышления, они здесь тождественны: «...Я есть субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении и которая... не зависит ни от какой материальной вещи» [67, с. 283].

Почти полную изоляцию операций, связанных с самосознанием, от эмпирического субъекта Декарт стремился обосновать путем сопоставления понятий «представление» и «мышление». «Представление», по Декарту, это продукт «конечности индивида, воспринимающего мир согласно тому, как он сам устроен, и не могущего выйти за пределы этого устройства, так как изучаемая на этом уровне реальность всякий раз трансформируется в образы, зависимые от аппарата восприятия субъекта» [67, с. 285].

Для мышления, стремящегося к осуществлению и последующему осмыслению объективного всеобщего познания, суммы такого рода эмпирических представлений оказывается недостаточно. Следовательно, сделал вывод Р. Декарт, универсальность мышления должна вытекать из особого, имманентного только ему начала, реализующегося не через обращение к внешнему миру, а через само себя. Это и есть декартовское рефлексивное самосознание: «Понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим...» [67, с. 286].

Дуализм, возникший из-за разрыва познавательных операций эмпирического и трансцендентального субъекта, стал определяющим для гносеологии Р.Декарта. Что касается концепции рефлексивного "очищенного" самосознания, то ее ожидало большое будущее в философии субъективного идеализма, у многих представителей которого, от И. Канта до Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра, она нашла самое широкое применение.

По своей сути все это означало первую серьезную попытку ввести в теорию познания основной субъективистский принцип, согласно которому объект всегда решающим образом детерминирован структурой того

мыслительного акта, посредством которого этот объект задается сознанию или актуализируется им.

Однако надо учитывать, что для Декарта *cogito* – конструкция, возникающая и развивающаяся в первую очередь в рамках познавательного самоанализа, что и позволило ему, вопреки дуалистскому схематизму, выявить ряд подлинных, гносеологически очень важных функций индивидуального самосознания. Это, прежде всего способность самосознания выступать синтезирующим началом в динамике интеллектуальных операций, поддерживать единство познавательных процессов субъекта, их персонифицированную обусловленность.

Прежде чем перейти к заключительной оценке декартовской концепции самосознания необходимо остановиться на последствиях подчинения всей деятельности сознания интеллектуальной рефлексии для определения сущности человека.

Выражение «*cogito ergo sum*» звучит совершенно невинно, но оно фактически подразумевает весьма радикальную идентификацию индивида с формами его собственного мышления, то есть приводит к отказу от целостного понимания человеческой природы. Метод Р. Декарта был средством, позволявшим «извлекать» предварительно изолированного от своей природы и исторической сущности человека из «ненадежности» предметного существования и превращать его в бескачественного субъекта чистого мышления.

Философ считал своей заслугой тот факт, что он обнаружил выход из тупика природного бытия путем отождествления существования и мышления, естественно, за счет первого, причем это «существование как мышление» оказывается покоящимся исключительно на самом себе [67, с. 344-345].

Для Р. Декарта, по мнению его великого противника Б.Паскаля, сама личность как реальное бытие была ненавистна. Редукция человека до его мышления и была нацелена на то, чтобы заключить познание, а тем самым и сознание, в сферу, которая герметически изолирована от социального и даже

соматического бытия, оказывающегося своего рода препятствием для осуществления актов подлинного познания.

Рефлексирующее самосознание, действующее в этой герметической сфере с математической точностью становится надежным медиумом рационализма, а философия Нового времени получает свой специфически репрессивный по отношению к «низшим», то есть практическим реалиям жизни людей, облик. Урезав человека до «чисто мыслящего феномена», она отгораживалась таким образом от всех объективных противоречий действительного социального бытия личности, находящихся вне сферы мышления. По этому поводу К.Г. Юнг высказался следующим образом: «...теперь философия не представляла собой формы жизни, как это было в античности, но стала исключительно интеллектуальным занятием» [283, с. 147].

Противоречивость порождалась самим исходным материалом, использованным для обоснования теории «закрытой» от внешнего мира саморефлексии, то есть реальными актами самосознания, чья структура включает основные формы самоотражения субъективной реальности (от самоощущения и самопереживания до самооценки, самоанализа и т.д.). Единство этих элементов, обусловленное характером бытия индивида в мире, природой его жизнедеятельности, обеспечивает максимальную пользу личностной самоданности, что делает несостоятельными попытки строить теоретические системы путем полной локализации, тематической и содержательной изоляции какого-либо одного уровня или формы самосознания. В конечном счете, живой конкретности и целостности индивидуального сознания Р.Декарт фактически противопоставил искусственно отчужденную и односторонне направленную саморефлексию, которая несла в себе явные признаки дурной бесконечности.

Сведя все многообразие и сложность индивидуального самосознания к одной только функции – познавательной – Р. Декарт на долгие годы определил интенцию европейского философствования, согласно которой теоретическое познание эффективно лишь тогда, когда одновременно с мыслью об объекте

субъекту известна совокупность мыслительных операций, посредством которых ему задается данный объект. Тем самым философ во многом заложил основания для постоянной методологической рефлексии, которая отличает науку нашего времени.

Подводя итоги исследованию декартовской концепции самосознания, можно сказать, что философ, применив в качестве исходных положений абсолютизируемый им фактор самоданности субъекта рефлексии и скепсис как методологию, утвердил новые для своего времени принципы изучения познания, поставил вопрос о характере и степени взаимообусловленности обеих сторон субъектно-объектного отношения. Одновременно он пришел не только к дуализму тела и сознания, но и к внутреннему противоречию между рационализмом и скептицизмом своего метода и признанием невозможности в дискурсивной форме доказать, не выходя при этом за границы рефлексивного анализа, непосредственную данность сознания самому себе.

Основной дуализм рационализма достаточно изучен в отечественной литературе, для нас же важно внутреннее противоречие (между саморефлексией и самовосприятием) декартовского «*cogito*»: дуалистическая интерпретация структуры индивидуального самосознания как специфическая форма отрыва сознания от цельной природы человека. Рефлексивная самоидентификация субъекта мышления не только не может служить универсальным средством и решающим аргументом для оправдания абсолютизации всего сознания, но, напротив, в той мере, в какой различные направления рационалистической философии вынуждены считаться с действительными свойствами и функциями механизма самоотражения процессов сознания, они приходят к рационально неразрешимым противоречиям. Речь идет не только о безвыходной гносеологической ситуации по отношению к внешнему миру, но и о постоянном противоречии концептуально необходимой для субъективизма и соответственно постулируемой им абстрактностью рефлексирующего «Я» с теми реальными, предметно обусловленными формами самоданности и самоотношения

человеческой психики, которые невозможно игнорировать при построении сколько-нибудь эффективной модели деятельности сознания.

Декартовский принцип «*cogito*», то есть последовательная феноменологизация самосознания, абсолютизирующая производную самоочевидность субъекта рефлексии, так и не вышел за пределы своеобразного приема интеллектуальной самоидентификации, универсальность которого скорее постулировалась, чем доказывалась. В то же время, философом была разработана «закрытая» модель гносеологической саморефлексии, в рамках которой познавательные способности субъекта, становясь своими собственными объектами, обретают в силу предварительной предметной изоляции форму независимых явлений, а также был разработан метод «расщепления» целостного самосознания личности, который получил свое дальнейшее применение и развитие в философии И. Канта, стремившегося построить новый тип теории познания, очищенный от любых, психологических или онтологических допущений о предметной реальности.

Произвольно противопоставив две нераздельные стороны любого акта самоотражения познания, индивидуально-психологическую и универсально-дискурсивную, И. Кант получил не один, а два одновременно функционирующих типа самосознания. Первое – «эмпирическое», он счел бесперспективным для теоретико-методологического анализа, но второе – «трансцендентальное» – стало концептуальным элементом его системы и остается таким во всех направлениях современной феноменологии [85].

И. Кантом была установлена наличность в работе разума трансцендентальных функций, которые, с одной стороны, имманентны по своему смыслу и задачам, но, одновременно, выходят за пределы индивидуального сознания. Согласно мысли философа, само мышление, последовательно развивая свою исходную интуицию «абсолюта» как «истинно бесконечного», обнаруживает несостоятельность претензии на то, чтобы быть высшей формой мысли. Наблюдение и анализ явлений непрерывно расширяют опыт и объем знания, но прогресс знания всегда имеет границы: всегда перед

человеком будут находиться «вещи сами по себе» [85]. Сколько бы мы не проникали вглубь явлений, наше знание все же будет отличаться от вещей, каковы они на самом деле. При попытке дать научное, содержательное знание о Боге, душе, свободе разум впадает в противоречия, неразрешимые для И. Канта. «Учение И. Канта, – писал Ф.В. Шеллинг, – вряд ли может быть опровергнуто. Парадокс состоит в том, что, несмотря на всю неопровержимость, эта доктрина не делается от того более верной, и остается справедливой в одной определенной сфере чистого, изолированного от «вещей в себе» разума. Такой разум всегда действует лишь по эту сторону, заключен в системе своих собственных данных, в поверхностном мире явлений и не в силах проникнуть в суть вещей. Имманентная философия не может достичь «абсолюта» в качестве объекта с помощью теоретического знания, ибо абсолютный объект не терпит наряду с собой субъекта, а теоретическая философия основана именно на противоположности между субъектом и объектом» [272, с. 81].

И. Кант, установивший в своем основном труде формальные правила познания, принимал в расчет в качестве объекта рассудочной деятельности только природу, и знание было для него равно математическому знанию. Говоря о врожденных формах созерцания и категориях рассудка, он никогда не помышлял о совершенно иной специфике понимания впечатлений и не допускал возможности выхода в мир ноуменальный, мир сверхчувственного постижения глубины бытия. То, что И. Кант поставил вопрос о границах и возможностях человеческого познания в центр философии, является его заслугой. Однако ошибкой кантианства было то, что оно рассматривало не живое динамическое познание, а, по меткому выражению В. Эрна, «схематический труп мысли» [281] в силу чего И. Кант остановился на полпути, признав невозможным для человека познать «вещь в себе».

Смысл учения И. Канта об антиномиях заключается в том, чтобы продемонстрировать конфликт между просветительской устремленностью критики разума и метафизической устремленностью к «трансцендентному».

Двойственность этих двух устремлений приводит к неразрешимым противоречиям потому, что, согласно И. Канту, они оба одновременно присутствуют в разуме.

В свое время К. Войтыла писал, что И. Кант в своей критической философии стал как бы близоруким, полагая, что Законодатель – это сам человеческий разум. Однако, разум сам – только элемент природы и не стоит безусловно над ней. «Природа только позволяет разумному существу прочитать мысль и волю Законодателя» [43].

Кантианская же революция окончательно разрушила религиозно-метафизическое видение мира и вытекающую из него нравственную перспективу, сделав индивида центром Вселенной. Вся до-кантовская метафизика пыталась достичь «абсолютно-сущего бытия» со стороны Космоса. И. Кант же учил, что всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира, следует сначала соотнести с человеком, они зависят от бытия человека, и только, исходя из духовных актов, проистекающих из его центра, можно сделать вывод относительно истинных атрибутов основы всех вещей. У И. Канта получается, что природа как предмет необходимого и всеобщего знания строится самим сознанием: рассудок диктует законы природе. Таким образом, И. Кант пришел к выводу, что сознание само создает предмет науки, то есть те общие и необходимые законы, которые позволяют «упорядочивать» мир явлений, внося в него причинность, связь, необходимость.

Как видим, в новоевропейской ментальности была образована концептуальная модель, выводящая возможность представления о мире из акта сознания. Появилась надежда на то, что, постигнув сущность истоков когнитивных представлений, можно будет понять, в чем состоит роль субъекта и его значение для акта познания и установить степень истинности человеческого знания вообще. Человек стал пониматься как индивидуально мыслящее сознание, а все прочее лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое посредством него. Отрицая положительную определенность материальной или духовной субстанции, такой метод ограничивает познание

областью восприятия познающего, внеэмпирическая сфера мысли ставится в зависимость от эмпирических фактов. Чтобы познание стало возможным, человек должен был выделиться из природы и в известном смысле противопоставить себя ей. Всё сверхприродное, духовное было сведено к антропоморфизму, к проекции субъекта на природу. Непреодолимое препятствие, на которое наталкивается философия в таком случае, состоит в том, что она познает субъекты, но объясняет их как объекты. К. Маннгейм называл этот исходящий от субъекта путь окольным, являющийся лишь паллиативом, поскольку такое познание не преодолевает относительности того круга опыта, из которого заимствованы его понятия [134, с. 19].

Радикальное разделение универсума на бытие и мышление, вытеснив древнее знание о целостности мира, тождестве бытия и мышления, породило рационалистически упрощенную, аксиологически нейтральную, субъект-объектную онтологию и гносеологию. Утратившее связь с Бытием, человеческое сознание единственной достоверной реальностью признало самое себя.

Кантовский дуализм пытались преодолеть его соотечественники, представители так называемой классической философии – Фихте И.Г., Шеллинг Ф.В. и Гегель Г.Ф. введя в философию принцип тождества. Соответственно сущность самосознания приобретала специфическое толкование в зависимости от того содержания, которое вкладывалось в исходный *принцип тождества* и от трансформации этого содержания.

В концепциях указанных философов содержание принципа тождества приобретало следующие видоизменения:

– от тождества субъекта и объекта, но объекта мыслимого, получающего свои объективные характеристики благодаря творческой деятельности мышления (Фихте),

– через индифферентное тождество субъекта и объекта, сознания и природы как атрибутов некоего абсолютного субъекта, свободного от всяких различий (Шеллинг).

– до Абсолютного Духа как самостоятельного субъекта, содержащего в себе единство субъекта и объекта в их различии и противоречивости (Гегель).

Развитие концепции самосознания у вышеперечисленных философов идет от субъективного идеализма Фихте, в учении которого природе не оказалось места. Его исходный принцип тождества существует благодаря мышлению и только в нем. Далее – к натурфилософии Шеллинга, который восстановил права природы, сделав тождество природы и духа абсолютным, лишенным различий тождеством равнозначных атрибутов Единой Сущности, находящейся вне природы и вне человеческого сознания. Эта тенденция достигает своей вершины в системе Гегеля, который центр мироздания заключил в Абсолюте, саморазвивающемся, полагающем во вне различия и противоположности и через них познающем самого себя.

Однако, несмотря на имеющиеся различия в содержании исходного *принципа тождества*, во всех рассматриваемых философских системах в качестве субстанции всего объективного выступает *родовое человеческое мышление, достигшее своего самосознания*.

Заслугой немецкой классической философии остается то, что в результате проведенного ею эксперимента максимально последовательной абсолютизации познавательной способности, стало очевидно, что такая абсолютизация ведет самосознание к полной потере своей целостности, к отрыву от действительности, к отчужденности и расщепленности личности. Когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, все бытие мира представляется ему диалектикой его собственного разума, а его разум – самосознанием всемирного бытия. Очевидно, что в этом состоит конечная цель, которую только может предположить отвлеченный разум. Личность, развивая свой отвлеченный разум, теряет веру во все убеждения, исходящие помимо неё, а затем теряет и веру во всемогущество разума. Чтобы не остаться совсем без убеждений разум порождает новые общие начала жизни и истины, все новые системы философии. «Пройдя эпоху сомневающегося неверия, потом эпоху фанатического неверия, – пишет И.В. Киреевский, –

мысль человека перешла, наконец, к неверию равнодушно рассуждающему, а вместе с тем и к сознанию внутренней пустоты» [97, с. 257].

Выводы ко второму разделу

Анализ феномена разорванности европейского самосознания привел нас к пониманию причин его возникновения, среди которых мы выделили:

во-первых, особенность христианского мирозерцания, в котором Создатель выведен за пределы созданного им мира и тем самым отделен от него, но продолжает участвовать в его судьбе;

во-вторых, особенность ренессансного антропоцентризма, сделавшая личность человека автономной и свободной от социума, его традиций, обычаев и т.д., однако, как оказалось, такая свобода находится в противоречии с христианским провиденциализмом, который методично внушался пастве с церковных кафедр;

в-третьих, особенность формирующегося под влиянием реформаторской идеологии нравственного сознания, в котором развиваются и не находят решения противоречия между желанием соответствовать моральным идеалам протестантской этики и невозможностью осуществления этого желания в силу своего бессилия в борьбе с «дурными» помыслами и «греховными» устремлениями;

в-четвертых, особенность складывающегося под влиянием развивающихся капиталистических отношений буржуазного общества, в котором роль отдельной личности постепенно усложнялась, а сама личность дифференцировалась по мере адаптации к изменяющимся условиям бытия.

Завершил разрыв самосознания европейской культуры рационализм, проникший во все сферы душевной и духовной жизни. Аналитическая картина мира строится предвосхищающим мышлением в дискурсе заранее определенного метода, извлекающего свои правила из субъектно-объектного отношения ко всему сущему.

Такая картина мира вызывает у человека чувство безнадежности, отчаяния и скептицизма. Скепсис овладевает сознанием на пути к достоверному знанию, однако и скептицизм в познании явлений сущего, порождает формы сознания и преобразует их. Здесь сознание как бы в модусе непрерывного порождения скептицизма, который разрывает его на отдельные части, существующие как бы самостоятельно и независимо друг от друга.

С потерей представления о жизни как иерархической системе, потерей смысла жизни как служения высшей цели, появилось ощущение исчерпанности онтологического принципа в философии. Устранение принципа трансцендентальности в философии вело к позитивистскому дроблению философии на аналитические направления, к окончательному исчезновению философии как жизненной позиции, в конечном итоге, к утрате цели движения, без которой любая «интенциональность» неизбежно сводится к психологизму и философскому релятивизму. Средствами образования и воспитания произошла секуляризация массового сознания, что привело к утрате чувства «глубинности» бытия, а его переориентация, образно говоря, с вертикали на горизонталь, породила кризис духовности.

РАЗДЕЛ III

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

3.1. Философская рефлексия целостности человека и мира в западноевропейской мысли.

В предыдущей главе мы проанализировали причины феномена разорванности европейского массового сознания, ставшие предметом философской рефлексии Нового времени и Романтизма. Однако наряду с этой проблематикой, философы в то же время и позже размышляли над образом целостного человека и способах его реализации.

Как уже нами отмечалось, именно в христианской схеме человеческого существования, исходящей из полярности греха и благодати, берет свое начало двойственное толкование сущности человека, которое сводится к дуализму души и тела у Р. Декарта, антиномиям человеческого существования у И. Канта, дуализму Я и не-Я у И.Г. Фихте, природы и духа у Ф.В. Шеллинга, конечного и бесконечного у Г.В. Гегеля.

Открытие в человеке двух миров явилось оживлением интереса к теме присутствия в нем некоего начала, которое нельзя фиксировать непосредственно, так как в окружающем мире этому началу нет аналога и его невозможно приобрести через овладение внешней реальностью, потому что она не имеет к нему никакого отношения. Здесь святость, место абсолютного в человеке, причина того, что он остается человеком в условиях неустроенного и несовершенного мира.

Несмотря на обнаруженное философами внутреннее противоречие человеческого бытия, в их теориях всегда наблюдалось намерение найти способы обоснования тотальности человека. Это прослеживается в словах Фомы Аквинского: «Общая схема состояния человеческой природы, определяемой как доброе, может быть развита в трех направлениях: во-первых,

это сами принципы, компоненты и вытекающие отсюда свойства человеческой природы, такие, как психологические способности души и т.д.; во-вторых, – моральная склонность к добродетели; в третьих – изначальная способность быть целостным» [5].

По мнению Г. Лейбница, идея абсолютного атомизма не объясняет целостности объектов, их внутренней согласованности и противоречит гармоническому единству мира. Философ трактует гармонию и активность в идеалистическом и телеологическом духе: атом – это монада, являющаяся источником развития мира и духовно отображающая реальность. «...Всякая монада, – писал Лейбниц, – есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» [115, с. 405]. Будучи независимыми, монады не изолированы: в каждой монаде отражается весь мировой строй. В этой идее выражена догадка Лейбница о неисчерпаемости содержания структуры мира, где каждый бесконечно малый элемент сконцентрирован в бесконечно большую, но единую точку, «сжатую Вселенную». Каждая монада представляет собой некий самостоятельный мир и при этом отражает весь мировой порядок в себе. Это противоречие Г. Лейбниц разрешает с помощью принципа «предустановленной гармонии», согласно которой Бог создал все субстанции таким образом, что, следуя с полной самостоятельностью закону своего внутреннего развития, каждая из них одновременно в каждое мгновение находится в точном соответствии со всеми другими. Здесь вырисовывается целостная картина мира, которой присуща разумная соразмерность и божественная связанность, гармония в целом и индивидуальном, качественное многообразие и динамичность.

В концепции Лейбница личность – это зеркало мира как целостности. «Я» можно определить через всевозможные предикаты – универсалии. И презентация «Я» осуществима не через бесконечные его обозначения-предикаты, а благодаря его воле как способности к самоосуществлению, которая только и может быть порождающей и творящей силой. Это

обозначенное Лейбницем единство самосознания и индивидуального действия легло в основу размышлений его последователей в лице классиков немецкого идеализма, но концепции целостной личности им создать так и не удалось в силу того, что предметом их философских изысканий был не весь внутренний мир человека, а только его самосознание. Выявление сущности самосознания, закономерностей его развития осуществлялось ими на абстрактно-теоретическом уровне, вне конкретно-исторического контекста развития данного феномена. Даже деятельность рассматривалась классиками только как активность сознания, осуществляющаяся лишь умозрительным путем.

Видимо в противовес абстрактному философствованию классиков развивал свою «философию жизни» Ф. Шлегель, призывавший к отказу от блужданий в «пустом пространстве абсолютной мысли» и к обращению к «духовной внутренней жизни» [275]. Философия, созданная из самой жизни, «простая теория духовной жизни» мыслилась им как синтез разума, рассудка и воли. «Философия жизни, писал Ф. Шлегель, кладет целостное сознание, во всех его различных аспектах и силах, в свою основу и рассматривает душу как свой центральный пункт. Поиск истины есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании и мое сознание в безусловном» [275, с. 235].

Последующие поколения философов, выступавших в рамках философских школ, начиная с неокантианства и феноменологии, подвергли классическую традицию полному пересмотру.

Философия постклассического периода принципиально меняет угол зрения на проблему субъекта и его самости. Новый ракурс связывается в ней с иным восприятием «Я»: не как описания и самоописания «Я», а через призму представленности «Я» самому себе, «Я» как чистому представлению.

Так основными задачами феноменологии являлись освобождение философского мышления от натуралистически-объективистских установок, осуществление поиска истинного видения реальности, создание специальной области спекулятивного знания – рефлексия сознания о своих актах и о данном в них содержании. Философская рефлексия требовала, чтобы субъект

направлял свое внимание на опыты, в которых мир и его объективные формы представляют себя ему сами, т.е. на трансцендентальную субъективность. Трансцендентальная рефлексия, представленная Э. Гуссерлем, являлась путем погружения в субъективность, путь сознательного самоанализа, углубления в себя, во внутрь «Я» в поисках смысловых ориентиров.

В философской концепции Э. Гуссерля рассматривается, главным образом, такой аспект сознания, как «процесс переживания истины», т.е. особые состояния в процессе «переживания» истины, моменты, когда сознание с «очевидностью» («несомненностью», «достоверностью», «отчетливостью») «усматривает» истину и «опознает» её именно как истину. Важным для позиции Гуссерля является то, что истины вообще, а логические истины в частности, он относит к сфере идеального, которая не имеет «человеческого», временного характера и вообще не обладает статусом существования. Это мир «чистых сущностей». «Чистые сущности» – истины, принципы, законы, главным образом законы и принципы логики и математики. Позже, в сферу исследования сознания были включены не только процессы «переживания истины», но и различные формообразования сознания – восприятия, представления, процессы воспоминания, фантазии, воображения и прочие формы жизнедеятельности сознания [64].

Свои взгляды Э. Гуссерль называет «трансцендентальным идеализмом», в рамках которого объектами философского исследования не являются ни природа, ни социальный мир или мир отдельного индивидуума, в их естественном существовании. Этим объектом становятся «царство чистой субъективности и бесконечность трансцендентальных постановок вопросов» [64, с.123]. Метод Гуссерля направлен на описание, воспроизведение обнаруженного внутреннего «Я».

Встав на путь рефлексии и рационального дискурса, западноевропейская философия приближалась к постижению «Я» как индивидуальности через категории единичного, отдельного, автономности, понятий через всеобщие, родовые определения – Космос, Бог, Природа, Общество и т.п.

Трансцендентальный характер этих всеобщих образований предопределил перспективы самопознания европейского человека в плане определения своих возможностей и пределов в трансцендентальном мире. В результате, исходной моделью существования человека оказывается модель разворачивания самосознания в его универсальной форме. И в отличие от классического теоретико-академического подхода, познание определяет надежды на духовные переориентации.

Способ, каким возможен анализ сознания, – феноменологическая редукция. Суть её состоит в том, чтобы искоренить «естественную установку» сознания и направить все внимание на само же сознание, на его «чистую структуру», освободив сознание от всего эмпирического. Особенность феноменологической редукции состоит в том, что она происходит спонтанно, она или случается, или нет [64].

Феноменологическое сознание или «чистое сознание» – это особым образом сконструированный (в результате редукции) объект анализа, особая, «теоретическая модель» сознания. При исследовании данного сознания феноменолог не интересуется конкретным, реальным, специфически-индивидуальным ходом процессов сознания, его не интересуют реальные характеристики эпохи – он действует как бы вне исторического времени. Так складывается особый стиль «временного» феноменологического структурного анализа сознания и познания.

Сущность, которая постигается при анализе сознания, истолковывается как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием.

Феноменологический анализ сознания не ограничивается характеристикой его как «чистого сознания». Сознание рассматривается не просто как набор чистых сущностей, чистых возможностей, а как «поток сознания». Элементами потока переживания являются «феномены». Причем, каждый феномен представляет собой определенную целостность со сложной структурой. И основной метод «обнаружения» сущности и структуры сознания

есть метод «непосредственного вхождения» в поток сознания, чисто умозрительного «усмотрения сущности».

Феномен отличается от обычного явления, во-первых, тем, что в феномене просвечивает не просто физический предмет, но фиксируется сущность, во-вторых, в нем искусственно развиты и доведены до высшей степени сознательного применения элементы «самоданности», «самораскрытия», «самоочевидности».

Феноменология взяла на себя функцию анализа структуры потока переживаний, связанных с восприятием и осознанием общезначимых принципов – все равно, будут ли это истины науки, моральные нормы, «ценности» обыденного опыта.

Интенциональный анализ сознания может быть осуществлен в различных аспектах:

во-первых, рассмотрение сознания, «Я», в качестве прямо направленного на предмет, изучение всех оттенков в различии предметностей, в различии способов их бытия;

во-вторых, внимание к самому сознанию, к его различным формообразованиям. Здесь возможно выделение и последующий анализ самых различных модусов сознания: восприятие, воспоминание, желание, «задерживание в сознании после восприятия» и пр.;

в-третьих, исследование самого субъекта, его рефлексии (в разнообразных оттенках рефлектирующего мышления непосредственно включенного в поток сознания).

В каждом целостном акте сознания обязательно присутствует «предметный аспект». Он обозначается словом «ноэма», причем этот предметный момент сознания не тождественен самому предмету.

Характерная особенность восприятия заключается в том, что по существу всегда имеет место «серия восприятий», следующих друг за другом. Их единство обеспечивается активной синтезирующей деятельностью сознания,

благодаря которой осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности.

Однако при интенциональном анализе необходимо иметь в виду не только предметные моменты, но сам характер акта сознания – т.е. воспринимает ли субъект предмет или представляет его себе, высказывает о нем суждение или «конструирует» его в воображении. Этот момент фиксируется понятием «ноэзис», т.е. имеется в виду «определенность акта сознания».

Аспекты «ноэма» и «ноэзис» отличаются как от реального предмета, так и друг от друга, однако важным является нахождение их единства, которое обеспечивается активной синтезирующей деятельностью сознания, придает актам сознания их смысл и создает возможность такого отношения сознания к реальному предмету, когда «целостность» предмета воспроизводится «целостностью» сознания. Метод воспроизведения – дескриптивный, он направлен на описание, словесное воспроизведение обнаруженного внутреннего «Я».

Вербализация здесь неотрывна от переживания, возникающего в творческом акте рефлексии.

Таким образом, специфика феноменологического поиска источника духовно-творческого потенциала определяется тем, что первичной реальностью, центром и точкой отсчета преобразовательных актов становится сознание индивидуального субъекта или самосознание. Но из этого сознания «устранены все элементы» реального существования, внимание сосредоточено на «сущностях», всеобщих структурах сознания, отвлеченных от конкретной деятельности реального индивида. Самосознание приобрело статус некоторой автономной и самодостаточной реальности. Акт изоощренной субъективной рефлексии позволяет проникнуть в сущность и смысл идеальных творений, приблизиться к пониманию различных состояний человеческого духа, приблизиться к тайнам напряженности и гармонии взаимоотношений человека с миром реальным и миром сотворенным.

Именно феноменология, как ни какая другая концепция самосознания, обнажает внутренние механизмы опредмечивания душевного богатства личности, её своеобразного внутреннего мира в образах внешнего мира, в своем мироощущении, миропонимании, миростроительстве. Феноменология фиксирует слияние, взаимопроникновение двух миров (природно-социального и личностного) во внутреннем плане духовной деятельности человека, который имеет такую картину мира (в своем представлении, понимании), которую сам способен со-творить, используя все свои возможности, задатки, сугубо индивидуальные средства восприятия.

Благодаря феноменологии Э. Гуссерля в европейской философии наметился поворот к новой онтологии и к новой гносеологии в работах М. Шелера, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра.

Согласно М. Шелеру, все формы бытия зависят от человека, который выступает как некоторое «пространство» и «деятельный» центр исполнения актов, носитель ценностей. Движение человека к своему гармоническому и целостному бытию есть движение к свободе, к принятию высших духовных ценностей, формирование которых описывается М. Шелером как процесс, захватывающий божественное и человеческое, духовное и телесное, природное и культурное. Все эти противоположности не существуют в чистом виде и не сводятся друг к другу: все есть переплетение различных сторон бытия. Антитеза «порыва» и «духа» (которые являются и свойствами человеческого существа, и фундаментальными качествами «первоосновы мира»), мыслится как полярная противоположность онтологически изначальных потенций человеческого существования. Человек – посредник и центр противоположных начал – становится носителем синтеза этих онтологических основ, объединяя их в обретающую божественные черты целостность [269].

Философская антропология, по мнению М. Шелера, формируется как сфера интегративного научного знания о человеке, как область изучения тех феноменов бытия, которые позволяют человеку реализовать себя как целостное существо. Согласно ему, «философская антропология исследует сущностное

строение человека» и, выступая как вопрошание человека о своем бытии, соединяется с онтологией [269, с. 11]. В этом состоит актуальность замыслов М. Шелера, стремящегося разработать манифест философско-антропологических изысканий, которые вкупе с его онтологическими идеями дают целостное представление о сущности человека. Онтология соотносится с антропологией, ибо размышления о последних основаниях мироздания всегда служили цели обоснования человека.

Согласно М. Хайдеггеру, целостность теряется, если вместо феномена и его изначально бытийственной сущности, рассматриваются условия и внешние формы существования, если и внешнее, и собственное бытие человек принимает как состоявшуюся пассивную наличность. В процессе ориентации на объект человек преодолевает свою аутентичность и оказывается во власти мира. Прояснение глубинных истоков, фундаментальных истин, универсальных характеристик бытия осуществляется через решение дилеммы сущности и существования. Человек определяется как десубстанциализированный субъект, сущность которого есть «ничто», лишенное предзаданных качеств, но с другой стороны, определение человека как экзистенциального субъекта означает выявление через самоутверждение уникальных качеств, которые оформляются в определенную сущность. М. Хайдеггер писал: «Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, то есть в собственно бытийном плане и сводится все, потому что бытие осуществляет человека как экзистирующего, присваивая его самому себе, чтобы он был стражем истины бытия» [249, с. 340]. Выраженная им тоска по бытию, с которым человек разорвал все связи, отражает тоску по стабильности, целостности, подлинности существования.

Выстраивая свой жизненный путь через свободный выбор, человек действует как целостное, тотально проявляющее себя существо, совершая каждый акт, участвуя в любой ситуации, «весь без остатка», не отличая себя от своих преходящих переживаний, состояний и решений. Человек должен постоянно поддерживать и проявлять свое отличие от мира вещей, а это возможно через «безрезультатные», «непрактичные», духовно-

экзистенциальные акты деятельности. Целостность удостоверяется непредсказуемым выбором и непрограммируемым творчеством, означающими беспредельные потенции человека, «живущего на равнине». В образе «проселочной дороги» дана модель Пути человека, находящегося в творческом поиске подлинности собственного существования, в открытом и бесконечном процессе самосозидания. Специфика экзистенциального бытия заключается в том, что оно открывается через сопричастность целостности Бытия как такового, непосредственно переживается, постигается в трансценденции человеческого духа. Антропологизм в самом широком смысле снимается М. Хайдеггером самой онтологической проблематикой: человек и бытие вверены друг другу и возможность постижения смысла бытия обусловлена онтологическим статусом человека (его укорененностью в бытии и способностью экзистировать) и бытийным мышлением, предполагающим умение слышать зов Бытия и отвечать за него.

Как видим, в проблемном поле экзистенциальной философии становится существенным новое понимание философии, в котором исчезает традиционное противопоставление онтологии и антропологии; онтология мыслится как поиск возможностей определения критерия подлинности и неподлинности его бытия.

Согласно экзистенциалистски ориентированной философии условиями обретения целостности являются: – преодоление повседневного существования, в котором преобладает конформность, ориентация на социальный статус, самоподчинение чуждым интересам и растворение в непроницаемо-анонимной среде; – формирование коммуникативных связей с миром, приближающих людей к подлинному взаимопониманию; – переосмысление отношения к смерти, знание и принятие своей конечности, позволяющих глубже понять бытие; – приверженность к свободным формам бытия и творческому самоконструированию жизни; – обретение экзистенциальной решимости, помогающей усилием воли проявить собственную уникальность, отстаивать аутентичный способ само-бытия, автономию и самодетерминацию; – решающий выбор самого себя, имеющий

общечеловеческое содержание (влияние Канта), космическое звучание (влияние Кьеркегора) и поддерживающий глобальную бытийственность.

Ж.-П. Сартром человеческая реальность в начале самоформирования описывается как недостаток целостности и незавершенная реальность в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей не хватает; как неполное бытие, оказывающееся постоянным переходом к совпадению с собой, которое сполна никогда не осуществится. «Человеческая реальность страдает в своем бытии, поскольку она появляется в бытии как постоянно преследуемая целостность, которой она не в состоянии быть, потому что как раз она не может достичь в-себе, не теряя себя как для-себя», – пишет Сартр [201, с. 122-121]. Целостное бытие осуществляется посредством «круговорота самости» и выступает как в-себе бытие, основанное посредством для-себя бытия и тождественное ему. Человеческая жизнь – это проект, постоянное самоопределение, стремящееся к завершенности и к полноте бытия; неустанное выхождение человека за пределы наличного существования к совпадению с собой. «...Именно точка зрения целостности является точкой зрения бытия, *истинной* точкой зрения. Все происходит так, как если бы моя самость перед самостью другого создавалась и поддерживалась целостностью, которая доводила бы до крайней степени свое собственное ничтожение...» [201, с. 220-221]. Проблема аутентичности, «подлинности» есть проблема преодоления дихотомичности бытия, высвобождения внутренней энергии для постоянной напряженной работы, усилий по установлению и поддержанию целостных актов самоприсутствия человека перед лицом угрожающего и подавляющего его мира и навязывающего анонимные предписания социума.

Созданию целостной концепции личности на путях объединения природного, социального и индивидуально-психологического начал посвятил свое творчество Э. Фромм. Предназначение человека состоит в том, чтобы добиться гармоничного равновесия в своем существовании, достичь конечной цели – «стать вполне человеком и жить в единстве с миром» [241, с. 13]. Фромм отвергает субстанциальное понимание природы человека, определяемой как

совокупность постоянных атрибутов или как заданная совокупность влечений. Природа человека внутренне противоречива, ее сущность составляют «экзистенциальные дихотомии»: человек подчинен законам внешнего мира, но все время пытается выйти за ее пределы; он обладает сознанием своей конечности и смертности, но строит проекты и создает идеалы, которые не сможет реализовать за свою короткую жизнь; он отделен от других и от мирового целого, но стремится к солидарности с людьми и к гармонии с миром; мечтает одновременно о свободе и о безопасности [241, с. 444-448]. Экзистенциальные дихотомии в целом неустранимы, но человек не отказывается от индивидуальных попыток решать их; через создание новых форм бытия, личностного выбора он пытается восстановить нарушенное единство и гармонию с миром. Поэтому природа человека определяется Э. Фроммом как результат воздействия социальной среды, как осмысленная реакция человека на вызовы мира, как целостное отношение к внешней реальности.

Постмодернизм отразил в своем учении специфику современной эпохи, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ценности и «меры» всех вещей и зафиксировал ситуацию, в которой человеческое бытие приобрело фрагментарный, расщепленный и более анонимный характер. В своем стремлении освободиться от абсолютистских претензий предшествующей философии обнаружить неизменную природу или вечную сущность человека, постмодернизм отказывается от логоцентризма, от всего нормативного, замкнутого, абсолютного. Он пытается разложить структуры на отдельные составляющие части, чтобы понять способ конструирования из них целого и приходит к выводу, что существование структуры не имеет реальной основы, она носит произвольный и относительный характер. В человеческом мире все единично, условно, ситуативно, неоднозначно; субъект является исторической фикцией, поскольку лишен целостности, фрагментарен в своих действиях и в претензии на самоидентичность.

Современный человек, втянутый в многочисленные и разнородные события и процессы взаимодействия, не способен интегрировать все происходящее с ним в единый поток своего сознания и жизненного опыта. Человеку отказано быть автором своих поступков, поскольку его реакция на события строится в зависимости от случайных и постоянно изменяющихся условий жизни. Постмодернизм разоблачает общепринятые установки, системы приоритетов, спроектированные результаты деятельности. Позиция постмодернизма приводит к отказу от многих ценностей и достижений европейской культуры, одной из которых и является идея человека как единства сознания и центра свободного принятия решений.

В философии постмодернизма складывается понятие «сингулярность», которое призвано разрешить некоторые противоречия, рождающиеся в результате прояснения сущности единичного, конкретного и переосмыслить природу целого, его отношения с единичным. Ж. Делез, описавший эту проблему, определяет сингулярность как вездесущую точечность. Смысл единичного явления характеризуется понятием точки и предстает как серия различных ее модификаций, но с другой стороны, оно связано с другими явлениями, поэтому носит континуальный характер и на него накладываются другие серии точек. Через сериацию осуществляется связь точечных событий, создаваемая сингулярностью, согласно которой центр расположен в каждой точке, а целое выступает как внутреннее свойство частей [68]. У Ж. Дерриды понятие центра есть обозначение инвариантов присутствия, центр не занимает никакого прочного места, а играет функциональную роль. Позитивный смысл деконструкции, в которой отражается многозначность, размытость, состоит в отказе от оппозиции и демонстрации скрывающихся за ней иерархических насильственных отношений [68].

Постмодернизм подвергает сомнению идею целостности автономного субъекта, что было четко выражено в идее М. Фуко о «смерти человека». «Человек умирает, остаются одни структуры» [245]. Тезис о «смерти человека» есть скрытая форма критики устаревших представлений о неизменной

сущности человека, о его способности с помощью разума и морали осуществить гуманистический проект развития общества. Фуко определял человека как марионетку власти: она формирует его качества и детерминирует его действия. Им подмечена тенденция, согласно которой идея человека как единства самосознания и основания личного выбора в ситуации современного общества находится под угрозой или теряет смысл. Разрабатывая проблемы онтологии человеческого существования, современная западная философия обращается к человеческому бытию как самоценному и уникальному, что, по ее мнению, способствует обретению подлинной личностной позиции. Но претензия на преодоление дуального существования человека не оправдала себя, ибо проблема его целостности, в конечном счете, либо никак не связана с анализом объективных, прежде всего социально-исторических детерминант, либо непомерно сужает сферу внешней детерминации человеческого бытия, либо недооценивает внутреннюю силу и способность человека противостоять давлению со стороны.

Вывод. Анализ западно-европейских философских концепций, рассматривающих в той или иной степени категорию «целостность» применительно к природе человека, дает нам более или менее ясную картину понимания данной категории и ее сущности европейскими философами. Мы видим, что каждое из перечисленных философских направлений редуцирует все многообразие сущего к унифицированной структуре человеческого континуума как основной форме его существования, и акцентирует внимание на каком-то одном проявлении человеческого бытия, приписывая ему статус целостности и первостепенности в определении других аспектов.

В конечном счете, предельная субъективация, рационализация или социализация бытия разрушает его целостность, которая складывается в процессе неявной хаотизации естественной гармонии, на путях согласования множества мировоспроизводящих практик и с учетом принципиальной открытости бытия новым смыслам.

Разнообразие философских систем и мнений при недостатке единого и объединяющего людей мировоззрения раздробляет самосознание общества. Отсутствие основных начал пробуждает во многих сознание их необходимости, но умы, ищущие целостности, не могут согласовать ее наличие с рационалистическими установками современного сознания.

Инициированная русскими и украинскими философами соборная парадигма должна была примирить рациональное и иррациональное, интегрировав философию, богословие и науку в единое цельное знание, что должно было способствовать развитию представления о природе целостной личности.

3.2. Понимание целостной личности в русской и украинской философской антропологии

Русская философская мысль развивалась под сильным влиянием немецкой классической философии, однако развивалась своеобразно и самобытно. С одной стороны в ней росло число сторонников западной культуры и цивилизации, с другой стороны всесторонне развивалась тема кризиса западной культуры и философии, шли интенсивные поиски новых путей, образцов, парадигм философствования.

Появление темы «кризиса духа» и проблемы поиска базисных норм альтернативной культуры связано с литературной деятельностью ранних славянофилов – И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, а также развивавшего их концепцию В.С. Соловьева. Разрыв между верой и знанием эти авторы мыслили ненормальным явлением и требовали возвращения к первоначальному единству веры и знания путем отказа рационального мышления от своей самостоятельности в пользу веры. В истории русской философии долгое время существовала проблема недооценки, а по большому счету, игнорирования такого подхода, хотя

уже Г.Г. Шпет называл проблемы, поднятые И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым «единственными оригинальными проблемами русской философии» [276, с. 37].

Рационализму как способу познания противопоставлялось «цельное знание» иной, религиозной философии, задача которой была утвердить «истину духовную» господством ее над «истинною естественною» и связать обе истины в одну «живую мысль». Ибо, «не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, – писал И.В. Киреевский, – но то отношение, в которое она ставит человека к последней искомой истине» [97, с. 49]. Появление религиозной философии в России создало некую пограничную черту, отменяющую претензии Запада на всеобщность способа мышления перед лицом недоступной этому мышлению онтологической самобытности иного бытия.

Резкая критика западных субъективистско-индивидуалистических концепций органично сочеталась у русских философов с глубоким осмыслением места и роли человека во Вселенной. Тема изначально и объективно данного единства космоса, природы, человека, Бога, единства жизни, истории и познания была центральной в русской религиозно-космологической метафизике, ведущей свое происхождение от ряда идей и течений мировой мысли, которые нашли свое своеобразное выражение в органицистской философии, яркими представителями которой в первую очередь были именно славянофилы.

Как отмечает В.В.Зеньковский во введении к своей «Истории русской философии»: «В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, в идеале "целостности" заключается, действительно, одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии – более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, – лозунг "целостности" неустраним и нужен» [76, с. 19].

Одним из важных аспектов органической концепции является истолкование органической природы человека, целостности его души. Примечательно, что в восприятии славянофилов именно религия опознавалась как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из состояния внутренней разорванности и распада. В то же время душа зачастую ассоциировалась с совестью, они воспринимались как синонимы.

Сосредоточившись на том, каким должен быть цельный человек, А.С. Хомяков и И.В. Киреевский пришли к выводу, что у такого человека воля, вера, любовь и совесть должны находиться в полной гармонии. Развивая свою концепцию целостного человека, И.В. Киреевский вводит понятие «внешний» и «внутренний» человек [97, с. 282-283], что соответствует традиционному христианскому видению человека. Внутренний человек – это совокупность способностей человека: способности любви к Богу и помощи ближнему, способности ощущать вину, стыд, сострадать, чувствовать красоту. Внешний человек – это, как сейчас говорят, совокупность социальных ролей, которые весьма часто противоречат друг другу, вызывая в человеке самоотчуждение, расколотость и противоречивость внутренней и внешней жизни.

По Киреевскому, «внешний человек» – это продукт рационализма и индивидуализма европейского просвещения. России, как считал И.В. Киреевский, были присущи цельность и разумность, стремление к истине посредством «стремления к цельности бытия внешнего и внутреннего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» [96, с. 283]. Он сравнивал европейца со зрителем в театре, который равно способен всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Западный человек, писал Киреевский, почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна... Если же случится, что действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает

себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается» [96, с. 288]. И. В. Киреевский уже в 50-х годах XIX в. уловил многие социально-психологические ориентации и установки, «которые полностью актуализировались в человеке постиндустриального общества: вседозволенность, раздробленность внутреннего мира, конформизм, отчуждение, безудержный культ чувственности и материального комфорта» [31, с. 147].

Человек обычно рассматривался славянофилами не как отдельно существующая особь, а в своей сопричастности, соприродности с другими людьми и миром. Социально-этическая ориентированность их философии сказалась в том, что славянофилы связали критику индивидуализма с критикой рационализма. Рационализм был понят как способ мышления, свойственный обществу атомизированному, основанному на автономии личности, где связи между людьми носят лишь «внешний» характер. Соответственно и способ мышления, такое общество оправдывающий и обосновывающий, так как он ориентирован на расчет и эгоистические устремления.

Соборность, социальная справедливость, общая задача, тотальное единство, взаимная выручка – это специфические проявления идеи органического целого. Они характеризуются возвышением общинного начала над правами и интересами индивидуума. Однако следует отметить, что идеи целостности противопоставлялись в русской философии индивидуализму в его европейском понимании, а не личностному началу. Прав Н.К. Гаврюшин, когда отмечает, что противопоставление «органицизма» «этическому персонализму» совершенно несостоятельно [48, с. 67]. Обе тенденции так или иначе сочетались в творчестве И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Г. Флоровского, Б.П. Вышеславцева.

Славянофилам в целом присущ комплекс идей, характерных для романтического противопоставления «органического» «рационалистическому». При этом антропологический вопрос о целостности личности неразрывно связан с гносеологическим вопросом о возможности постичь истину.

И.В. Киреевский и А.С. Хомяков подчеркивали, что познание невозможно только рассудочным путем, познание истины есть функция не мышления самого по себе, а личности в целом и что новая философия должна быть «верующим мышлением». Основной порок рациональной философии, по Киреевскому, в том, что каждого человека, способного к логическому мышлению, она рассматривает как способного знать высшую истину и правильно располагать собою. И.В. Киреевский предлагает другую онтологическую точку отсчета в истолковании познания: вхождение в познание всем существом, а не только разумом. Приобщение к реальности есть функция не мышления, а личности в целом.

Как считал А.С. Хомяков, бытие есть нерасторжимое единство Добра, Истины и Красоты, а познание бытия должно быть осуществлено не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом, в котором любовь, вера, воля, рассудок нераздельно слиты. Целостность духа нужна не только для преодоления односторонности рассудочного познания, но и на самых первых ступенях познания. Эти первичные акты познания А.С. Хомяков называет верой. Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание. Эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию», они образуют «жизненное сознание», или «живознание». Понятие «живознание» А.С. Хомяков вводит для того, чтобы избежать терминологической путаницы. Он различает два разных содержания веры: религиозная вера, когда речь идет о высших состояниях разума, обращенного к невидимому миру, и вера в отношении первичных актов знания, когда субъект познания не отделен от познаваемой действительности, т.е. «живознание» [255].

Ядром целостной личности, по мнению славянофилов, является воля, а вера – функция воли. Воля передает знания, добытые верой, на суд рассудка. Разум не сомневается в своей творческой деятельности – воле, в своей отражательной восприимчивости – вере, в окончательном сознании – рассудке. Разум в стадии «живознания», или восприятия, еще неотделим от воли,

неотделим от объекта и даже от того, что стоит за объектом (непроявленным первоначалом). Это – основное положение онтологизма, которое Хомяков со всей силой противопоставляет идеализму, отрывающемуся от реальности. Суть разрабатываемой философом соборной гносеологии в том, что церковное общение в любви выступает как источник и критерий познания, т.е. как онтологическая предпосылка гносеологии. Идея целостности и соборности, поднятая славянофилами, стала преемственной темой в последующих философских концепциях таких философов как С.Н. Трубецкой и его брат, Е.Н. Трубецкой, Н.Ф. Федоров, В.Ф. Эрн и Н.А. Бердяев, у Памфила Юркевича и конечно же у Владимира Соловьева, где она получила свое логическое завершение.

Несколько обособленно по времени, но близко по содержанию к философским концепциям русских мыслителей находится творчество Григория Сковороды.

Вся антропология украинского Сократа пронизана мыслью «*nosce te ipsum*» (познай самого себя). Необходимо пройти путь познания себя, чтобы затем адекватно познать этот мир.

Общеизвестно, что в аспекте собственной философской концепции Сковорода ставил главные вопросы своих идейных исканий – где он, истинный человек, и в чем его счастье? Ответы до боли просты – истинный человек, в смысле живущий по Истине и в Истине – это «вол молотящий», живущий «сродним» трудом, а счастье, по определению философа – это «царство божие». И оно находится «внутри нас», его нужно искать в самом себе, в своем сердце и в своих мыслях.

Вот этот то «истинный человек» и является, по нашему представлению, целостной, т.е. гармоничной, а значит и счастливой личностью. «Нет слаще для человека и нет нужнее, чем счастье; нет же ничего и легче этого. Благодарение блаженному Богу. Царствие божье есть внутри нас. Счастье в сердце, сердце в любви, а любовь же в законе вечном» [203, с. 16]. Любовь у Сковороды играет самую главную роль в жизни человека, стремящегося к счастью: «Видно, что

любовь есть Софиина дверь. Где мудрость узрела, там любовь согрела. Воистину блаженна есть самовлюбленность, если она свята; свята, если истинная; говорю истинная, если обрела и увидела единую красоту и истину: «Посреди вас стоит, его же не видите» [203, с. 26]. И в другом месте: «Во что кто влюбился, в то преобразился. Всяк есть тем, чье сердце в нем. Всяк есть там, где сердцем сам» [203, с. 27]. Однако достижение этого состояния возможно только в акте самопознания, в акте мистического созерцания внутреннего бытия. Такое созерцание открывает человеку понимание двойственности личностного бытия, понимание наличия в нем духовной и душевной составляющей его природы. Но, прежде чем познать себя, человек должен свыкнуться с той мыслью, что в настоящее время он себя не знает. Средний человек считает само собой разумеющимся, что он знает себя, и поэтому полагает дальнейшее углубление в этот вопрос пустой тратой времени. По этому поводу Сковорода пишет: «Видишь в себе одну землю. Но тем самым ничего не видишь, потому что земля и ничто – одно и то же. Иное видеть тень дуба, а иное – само дерево точное. Видишь тень свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого тебя отроду ты не видывал» [203, с. 33].

«Эти люди любят землю, – пишет Сковорода, – а она есть пята и подножие божье и тень. По этой причине ничем они не сыты. Блажен, если в чьем сердце проклята сия голова раздавлена. Она-то нас выводит в горести, а нам во мнимые сладости» [203, с. 50].

Сила учения Г. Сковороды, ценная сторона его творчества, по мнению многих исследователей, заключается в преодолении эмпиризма, в раскрытии неполноты и неправды чувственного бытия. Отрываясь от чувственного бытия и уходя в изучение "подлинного" мира, философ движется вперед, как исследователь. Его смелые построения о том, что распад бытия на противоположности (добра и зла, жизни и смерти и т. д.) верен лишь для эмпирической сферы, не означает метафизического дуализма, иначе говоря, что эмпирические антиномии "снимаются" в мистической сфере, – именно в ней и через нее он прозревает подлинную цель жизни и подлинный смысл ее. «Жизнь

без цели – пустота и издевка; жизнь с целью – истинной внутренней целью – единственная жизнь, достойная того, чтобы ее прожить» [76, с. 80].

Преемником Г. Сковороды философская традиция называет П.Д. Юркевича, автора «метафизики любви и философии сердца», направленных против односторонностей характерной для европейской философии «метафизики мышления». «Мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа» [287, с. 78]. В другом месте философ пишет: «Задачи, которые решает мышление, происходят в своем последнем основании не из влияний внешнего мира, из влечений и неотразимых требований сердца. Кто знает, как мало дает нам для знания чувственный мир, как бедно и бессодержательно то ощущение, которое происходит от встречи сознания с внешними предметами, тот поймет все значение библейского учения, по коему основа, жизненность и глубина нашего мышления и сознания лежит в том душевном существе, которого явление мы знаем непосредственным внутренним опытом только в наших сердечных влечениях, то есть в тех влечениях, к коим так чувствительно и так восприимчиво наше сердце» [287, с. 82-83].

Полемизируя с физиологами и психологами, Юркевич обращает их внимание на многогранность и сложность природы человеческой души, которую постичь научными методами невозможно, но это не значит отрицания существования тех явлений, которые наука объяснить не в состоянии: «...в человеческой душе есть нечто первоначальное и простое, есть потаенный сердца человек, есть глубина сердца, которого будущие движения не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни» [287, с. 563].

По мысли П.Д. Юркевича, еще решительнее выступает значение сердца в области нравственной деятельности, потому что мы различно судим о человеческих поступках смотря по тому, определяются ли они внешними обстоятельствами и соответствующим соображениями или же возникают из

непосредственных и свободных движений сердца. Только последним, по настоящему, мы можем приписывать нравственное достоинство [287, с. 566].

Итак, философ определяет природу человека как двойственную, разделенную на ум («правительственная и владычественная» часть души) и сердце (обладающее всею непосредственностью бытия, полагаемого Богом), но в любви они соединяются образуя целостный мир нравственности. «Но правительственная и владычественная сила не есть сила рождательная; она есть правило, простирающееся на такое содержание нравственного мира, которое рождается из глубочайшего существа духа и в своем непосредственном виде или в первом и *основном* явлении есть любовь» [287, с. 567].

Метафизически ориентированное философствование П.Д. Юркевича было достойно продолжено его учеником В.С. Соловьевым, который был одним из представителей той небольшой группы мыслителей, понимавших опасность духовной ситуации своего времени.

Выражением кризиса западной культуры стало формирование и развитие с XIX века «пессимистических воззрений, по которым существующая действительность есть зло, обман и страдание, источник которого – в самоутверждающейся воле, и значит, спасение в отрицании этой воли, в самоотрицании» [208, с. 15].

Весь круг рассуждений В.С. Соловьева пронизан религиозным в своей основе стремлением к цельности как должному состоянию мира и человека. В этом стремлении заложено основное представление целостного мировосприятия как представление о совершенном образе бытия, отличного от эмпирического как несовершенного и ущербного. Под смыслом какого-нибудь предмета В.С. Соловьев понимал его внутреннюю связь с всеобщей истиной [208, с. 493-548]. Задача средневековой философии примирить веру с разумом или оправдать веру перед разумом не была обусловлена необходимостью, сформулированной общественным сознанием. Это была, по сути, задача для развития интеллектуальных способностей отдельного личного ума. По Соловьеву, отношение между верой и знанием выразилось в раздвоении между

жизнью и наукой. В области знания западный мир постигла та же судьба, как и в области общественной жизни: абсолютизм теологии сменился абсолютизмом философии, которая в свою очередь уступила место абсолютизму эмпирических наук.

Убеждение в необходимости построения собственной системы выработалось у философа таким образом, как следствие осознания неудовлетворенности существовавшими философскими конструкциями и европейской культурой в целом. Отвлеченная философия вела к расхождению между теорией и практикой, между «школой и жизнью». В.С. Соловьев отмечал два негативных момента развития западной философии. Первый – это расхождение целей и задач философии и богословия, а второй – нежизненность, отвлеченность философской мысли, ее уход от экзистенциальных вопросов о смысле человеческого существования, о назначении человека, о мироздании.

Антропологические идеи В. Соловьева, продолжающие линию славянофилов, Г. Сковороды и П. Юркевича, глубоко погружены в контекст его философии всеединства. Всеединство в концепции Соловьева означает такую целостность бытия, при которой все существует во всем. «Первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому, – пишет Соловьев. – Безусловное первоначало и источник всякого бытия есть абсолютная целостность всего сущего, т.е. Бог» [210, с. 355].

Всеединое выступает абсолютной единораздельной цельностью бытия. Это означает, во-первых, что оно само, как Божество, является началом как индивидуальным, так и всеобъемлющим; во-вторых, что всеединство – это взаимная проницаемость и взаимное отражение всех его элементов друг в друге, или их солидарность, как выражается Соловьев («сродность» Г. Сковороды); наконец, в-третьих, всеединство предполагает индивидуальность и независимость своих элементов.

Вечное и бессмертное бытие как всеединство, как достойное бытие стремится к максимальному реальному и материальному воплощению, оно постоянно преобразует реальное, оставаясь при этом идеальным. Это

идеальное бытие, проникнутое страстью воплощения, и получает в философии Соловьева имя Софии, а сам процесс проникновения материального идеальным – софийного.

В учении о Софии в философии Соловьева идет речь о картине всей бесконечной действительности, которая сама еще не стала чувственной и исторической действительностью, но уже является ее прообразом, или ее заданностью, замыслом, законом и методом ее бесконечных осуществлений. Абсолют, выступающий в своем полном объеме, вечно становится, т.е. требует своей реализации.

Всеединство осуществляется в софийном процессе, в стремлении к совершенству и находит свое непосредственное проявление в индивидуальности. Идея индивидуальности выражает самую сердцевину философии В. Соловьева – софийное преобразование становящегося всеединства. Индивидуальность – это «определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого» [207, с. 114]. Индивидуальность как образ всеединства выступает, прежде всего, как красота, как конкретная и предельная выраженность просветленной материи и овеществленности духа.

Таким образом, человек в философии Соловьева должен быть понят согласно принципу всеединства и с точки зрения софийного преобразования. Человек «вбирает» в себя содержание мира, поэтому Соловьев определяет сущность человека как «второе всеединство»: «Человек имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которую имеет и Бог» [210, с. 149].

«Божественному порядку» Соловьев противопоставляет порядок «естественный». «Божественный порядок имеет дело с вечной сущностью человека», а порядок естественный «есть не что иное, как постепенное осуществление и расчленение того, что зараз и слитно дано в порядке абсолютном» [210, с. 181].

«Человек, – определяет Соловьев, – есть существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т.е. *всеединство* или безусловную полноту бытия, и *осуществляющее* эту идею (в естественном порядке) *посредством разумной свободы и в материальной природе*» [208, с. 174]. Как видим, человек, согласно мысли Соловьева, – самоутверждающаяся сила, реальное лицо, которое еще должно стать божественной идеей, осуществить ее в себе. В этом существенное различие первого и второго всеединства: первое неизбежно осуществляет и осуществит свою цель, второе – *должно* себя осуществить, следовательно, может и не осуществить себя.

Человек есть некоторое единство, которое метафизически больше своих состояний, не ограничено ими и не определяется ими. «Я есмь в ощущении, но я не ощущение» [208, с. 319].

Индивидуальность не только есть, но и *становится* в каждый момент своего бытия. Метафизическим основанием становления этой конкретной индивидуальности выступает, согласно философии всеединства, противоречивое единство умопостигаемого внутреннего характера и характера эмпирического.

Идею божественного порядка, которую человек должен в себе осуществить, В. Соловьев называет *умопостигаемым характером*, а целостность естественного порядка, в котором может состояться или не состояться умопостигаемый характер, философ называет *эмпирическим характером*. Путь человека к «самому себе» определяется его умопостигаемым характером, осуществлением или утратой человеком своей божественной идеи. Соловьев подчеркивает софийный характер связи двух характеров в человеке. С одной стороны, «наше материальное существо» является необходимым «орудием» осуществления нашей идеи, умопостигаемого характера. Эмпирический характер как совокупность натуральных свойств, влечений, инстинктов и интересов служит «необходимой подкладкой» для проявления «вечной сущности человека», поэтому наша материальная природа не должна быть подавляема. Она должна быть так развита, чтобы стало возможно «полное

воплощение божественного начала, то есть совместное одухотворение материи и материализации духа, или внутреннее согласие и равновесие обоих начал» [207, с. 174]. С другой стороны, связь двух характеров всякий раз существует конкретно, для каждого данного человека божественная идея выступает здесь и теперь не абсолютно, а применительно к его возможностям. Следовательно, эмпирический характер реализует «различную степень осуществления идеи», и это различие определяет место человека в «естественном порядке», тем самым возникает среди людей основание «неравного равенства», как выражался Сковорода.

Отношения двух типов характера определяют метафизическую сущность человека. Умопостигаемый характер получает силу реальной жизни благодаря эмпирическому характеру, а реальное существование приобретает смысл, подчиняя себя целому или абсолюту. Будучи проводником абсолюта в жизнь, умопостигаемый характер выступает как нравственный закон, на котором строится индивидуальная жизнь – закон любви. Этот закон организует такие взаимоотношения между людьми, в которых и осуществляется всеединство, называемое в философии Соловьева Богочеловечеством.

Человек хотя и определен материальным природным миром (имеет материальное органическое тело, имеет инстинкты, присущие царству животных), но свободен по отношению к нему. Эта свобода является результатом тех собственно человеческих свойств – разума, слова и нравственного чувства.

В соответствии с естественнонаучными знаниями своего времени В. Соловьев видит в духовно-телесной или психофизиологической организации эмпирическое единство человека. Однако в центре внимания философии софийного идеализма находится человек не сам по себе, а человек, живущий общей жизнью Вселенной и выполняющий свою задачу в этой жизни – собирание Вселенной в единое бессмертное положительное всеединство. Поэтому и эмпирическое единство человека получает в этом контексте иной смысл.

Философия всеединства Вл. Соловьева также исходит из того, что человек объединяет в себе два начала: начало материальное, унаследованное от живой природы, и начало разумно-нравственное, которое, как считает эта философия, он получает в дар от Бога и которое выделяет его из материального мира.

Таким образом, в антропологической концепции Вл. Соловьева четко прослеживается идея целостной личности, в которой потенциально заложена устремленность к Истинно Сущему, т.е. к Абсолюту, который в свою очередь проявляется как всеединство, как начало великого синтеза все частных элементов, как Благо.

Человек в философии всеединства становится не только элементом в мировой системе, не только микрокосмом, отражающим в себе миропорядок, не только специфическим бытием, вопрошающим о бытии, но участником преобразования бытия. Софийный процесс направлен на преобразование человека и предполагает человека как своего полноправного участника. Вера в человека, который больше своего эмпирического существования и который способен на общее дело, выходящее за рамки его материального существования, – вот что вносит в русскую философию линия, начало которой положил Г.С. Сковорода и славянофилы, продолжил П. Юркевич, а систематически развил В.С. Соловьев.

Нам представляется, что в русской и украинской философской антропологии тема сердца и души понимается и трактуется как тема цельности человека, как решение проблемы развития его духовности. Человек представляется по своей природе существом несчастным и разорванным, брошенным и отчужденным, но в нем потенциально заложена возможность свободного выбора пути к обретению своей целостности. Этот путь, по мнению всех означенных философов – путь от внешнего мира к внутреннему, путь к себе, к своему сердцу, к своему истинному Я, к царству Божьему, которое, как известно, внутри нас.

В том же ключе мыслил и Н.А. Бердяев, считавший, что потеря человеком своей цельности связана с его грехопадением. Он пишет: «Сознание,

связанное с утерей цельности и раздвоением, оказывается как бы результатом грехопадения» [24, с. 256], поэтому оно возникает в страдании и боли и является мучительным раздвоением. «Сознание по природе своей никогда не охватывает целостного существа человека, от него всегда отличается и представляется ему сферой подсознательного и сверхсознательного. Сознание подавлено подсознательным, как это открывает современная психология, и закрыто для сверхсознательного» [24, с. 257]. Однако обретение своей цельности, обретение потерянного рая возможно. Философ пишет: «Отблески рая и воспоминания о рае остались в человеке. К целостности, которая недоступна для сознания, к просветлению своей природы, к блаженству в Боге человек идет через раздвоение, через несчастье и боль, к высшему благу идет через опыт зла» [24, с. 258]. Бердяев считает, что гегелевское «несчастное сознание», которое есть раздвоение и для которого Бог стал трансцендентным, присуще каждому человеку, но его можно преодолеть через сверхсознание. «В генезисе духа есть три стадии – первоначальная стихия, райская целостность, целостность досознательная, не испытывавшая свободы и рефлексии; раздвоение, рефлексия, оценка, свобода избрания; и целостность и полнота после свободы, рефлексии и оценки, сверхсознательная целостность и полнота. Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно хронологически, это идеальная последовательность. Стихийность, страстность, природная сила есть Ungrund, есть свобода до сознания, до разума, до добра и истины, до оценки и выбора. Добро и зло являются позже. В последнюю же целостность и полноту входит весь пережитый опыт, опыт о добре и зле, опыт раздвоения и оценки, опыт боли и страдания» [24, с. 259]. Другими словами, обретение человеком своей целостности происходит «по ту сторону добра и зла», в то время как сознание раздвоенности, несчастное сознание находится по «сю сторону добра и зла».

Мы уже отмечали, что немецкая классическая философская мысль была сконцентрирована на познавательных возможностях человека, на его мышлении и самосознании. Отечественные философы позиционировали себя этой традиции самобытным способом философствования, в котором сочетались

стремление к цельному познанию и острое чувство реальности с верой во все многообразие опыта как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Н.О. Лосский пишет: «Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с богом и его царством» [126, с. 316].

Главную свою задачу отечественные философы видят в разработке теории о мире как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта, в том числе и на религиозный, являющийся, по их мнению, наиболее важным и ценным для решения этой задачи.

О чем бы ни шла речь – о православном ли сознании, национальной идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, – отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть загадку человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало, несмотря на разносторонний интерес к человеку, о котором говорилось выше.

Как видим, философская рефлексия целостности человека имеет определенные позитивные результаты и достижения: подчеркиваются динамизм и бесконечность ценностных горизонтов возможной тотализации, которая критически отклоняет целостность замкнутого характера, локализованную в определенном пространстве, ибо любая органическая сущность не имеет конкретных границ существования. Было обращено внимание на открытость человека миру, на его активность и стремление к самоидентификации. Самоидентификация человека означает его способность преодолевать беспечность и аморфность бытия, создавать ценностный микромир, успешно преодолевать трудности и препятствия судьбы, справляться с разрушительными эффектами постоянно усиливающихся социальных

изменений. В контексте проблемы целостности человек выступает как активная творческая личность, создатель своего ценностного мира.

Мечта философов о человеке как целостном и универсальном существе всегда просвечивала любую значимую концептуальную идею. На протяжении обозримой истории философии по отношению к человеку понятие целостности воспринималось как ценностное понятие, а понятие раздвоенности употреблялось в негативном смысле: как одномерность, ограниченность, частичность в реализации своих потенций. Фундаментальное расщепление онтологической структуры человеческого бытия на фрагменты привело к необходимости выработки нового типа человеческого самоопределения, определенного отношения к данной ситуации, связанной с поиском сбалансированного положения человека в мире и позитивной основы его существования, способности выражать себя в качестве полноценного существа. Целостность и универсальность должны прийти на смену той частичности, которая была порождена расщеплением человеческой деятельности. И природа, и сотворенный человеком мир культурных предметов, и социальные институты являются самостоятельной реальностью, развивающейся по своим законам и предъявляющей к человеку и его деятельности свои требования. Проблема в данном случае заключается в организации эффективного взаимодействия между всеми пластами человеческого бытия, внешним миром и человеком, в его умении следовать необходимому социальному порядку, реализуя при этом свои свободу и права. Жесткая зависимость человека от внешнего мира – это прежде всего зависимость от самого себя, собственной неразвитости и внутренней разорванности.

Таким образом, человек как системная целостность не тождественен ни своим индивидуальным качествам (как это полагает индивидуализм), ни своему отражению природного (как считал натурализм) или социального (с точки зрения социологизма) миров. То, что он собой представляет есть сложный комплекс взаимодействующих сторон, отразить который в полной мере не удалось еще ни одной философской теории человека. Становление идеи

целостности связано с определенным умонастроением эпохи, с доминирующими в ней ценностями, со спецификой отношения человека к миру (это обнаруживается при сравнении сократовской концепции целостности человека, содержащей в себе идею его гармонии с миром, и позиции постмодернизма, в которой отразилась нестабильность, неустроенность человека в современном мире, потеря подлинной связи с ним).

Поиск способов обретения целостного самопроявления человека является его насущной потребностью и метафизическим содержанием, поэтому так важно разработать методологические принципы, которые успешно могли бы быть применены в современной системе образования и воспитания. Именно этой проблеме и будет посвящена следующая глава.

Выводы к третьему разделу

Если философская рефлексия классиков была направлена на мышление человека, на его познавательные возможности и способности, то у последующего поколения философов мы обнаружили интерес к созданию образа целостной личности, в которой гармонично сочетаются все стороны ее бытия. В феноменологии, экзистенциализме, философии жизни субъект погружается в себя, во внутрь своего «Я» в поисках смысловых ориентиров.

Сущность, которая постигается при анализе самосознания, истолковывается как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием.

Однако, к концу XX века акценты в философской рефлексии по поводу природы человека, резко изменились. Позиция постмодернизма приводит к отказу от многих ценностей и достижений европейской культуры, одной из которых является идея целостного человека. Данное обстоятельство приводит к кризису личности, утратившей смысложизненные ориентации, ощущение целостности и единства с природой. Этот кризис усиливает шаткость и

размытость представлений о себе и своем месте в социуме, а тем более в универсуме.

Концепция целостного мира, человека и цельного знания, развиваемая украинскими и русскими философами, формировалась в оппозиции к западному типу рациональности и содержала в себе глубокое понимание природы данных феноменов. Согласно данной концепции целостный человек обладает таким самосознанием, в котором воля, вера, разум, любовь и совесть гармонично сочетаются и дополняют друг друга. Однако своего развития по известным историческим причинам, данная концепция не получила, а проблема антропологического кризиса с недавних пор стала предметом философского осмысления не только на Западе, но и в отечественной философской мысли.

РАДЕЛ IV

СОЦИАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ

Тот факт, что в семидесятых годах прошлого столетия в докладах Римского клуба прозвучала тема «кризиса человечества», а отправной точкой исследования кризисных ситуаций в глобальном масштабе, по мнению членов этого клуба, должна быть «целостная человеческая личность и ее возможности» [170, с. 184], говорит нам о том, что проблема формирования целостной личности, проблема формирования целостного самосознания не была решена предыдущими поколениями ученых и философов. Более того, теоретики Римского клуба склонны были считать, что кризис человечества является логическим следствием кризиса человека. Отсюда у них появилась попытка понять причины, приведшие к этому кризису, с тем чтобы предложить новые ориентиры и ценности жизни, способствующие разрешению проблем и противоречий современности, устранению кризиса человека, а следовательно и антропологического кризиса в глобальном масштабе.

Вслед за теоретиками Римского клуба, многие европейские ученые стали анализировать сложившуюся ситуацию, что привело к возникновению и развитию междисциплинарного дискурса по поводу глобальных проблем современности, в котором антропологический кризис занимал центральное место. Ученые и философы фиксировали дезориентацию человека, не способного найти свое место в изменяющейся природной и социальной действительности, его беспомощность перед лицом им же самим созданных сил, которые вышли из-под контроля и оказывают существенное влияние на формирование ценностных ориентаций личности, не совпадающих с ее внутренними устремлениями и желаниями, бессилие человека перед социальными организациями и институтами, направляющими жизнедеятельность человека в русло социально-приемлемого поведения даже в

случае осознанного или бессознательного его протеста против существующего образа жизни [113].

Уже к концу XX века и в начале XXI, по мнению ряда западных ученых, человек окончательно утратил свою целостность, индивидуальность, уникальность, превратившись в пассивное существо, безликую вещь. Его характерными чертами стали внутренняя опустошенность, отчужденность, духовная подавленность, психическая неустойчивость, нравственная надломленность и моральная беспринципность, что усугубляет антигуманные отношения в современном мире [59; 215; 251].

По этому поводу уже упоминавшийся нами, лауреат Нобелевской премии мира Альберт Швейцер писал: «Нормальное отношение человека к человеку стало затруднительным для нас. Постоянная спешка, характерная для нашего образа жизни, интенсификации взаимного общения, совместного труда и совместного бытия многих на ограниченном пространстве приводит к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным. Обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу, как человек к человеку. Навязанное нам ограничение в деятельности, присущей человеческой природе, носит настолько универсальный и систематический характер, что мы привыкаем к нему и уже больше не воспринимаем наше безликое поведение как нечто противоестественное. Мы уже не страдаем от того, что в таких-то и таких-то ситуациях не можем больше проявлять подлинно человеческое участие к своим ближним, и в конечном счете деградируем к отречению от истинно человеческих отношений и там, где они возможны и уместны... присущее человеку от природы участливое отношение к ближнему исчезает. На смену ему приходит проявляющаяся в более или менее разнообразных формах абсолютная индифферентность. Всячески подчеркиваемые в отношении незнакомых людей высокомерие и безучастность уже не воспринимаются как проявления внутренней неотесанности и грубости, а квалифицируются как светское поведение. Да и само наше общество перестало признавать за всеми

людьми, как таковыми, человеческую ценность и достоинство. Определенная часть человечества стала для нас человеческим материалом, вещами» [267, с. 45-46].

Наиболее значительные исследователи современного кризиса, анализируя его причины и особенности, в числе прочих называли существующую систему образования. Так, Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Школы, которыми прошлое столетие так гордилось, успевали преподать массам лишь внешние формы, ничего не говоря о духе» [162, с. 136]. В результате такого преподавания личностное, индивидуальное начало утратило свою рельефность, стерлось, выровнялось. Восстание масс, по Ортеге, предстает как восстание против интеллектуальных и моральных основ общества, отказ от культурного существования. Философ указывал на тенденцию варваризации общества как на результат описанного им «восстания масс», господства в социуме некоего усредненного, нивелированного человека с «простой духовной структурой» – «массового человека».

К. Ясперс основной причиной «упадка духа» полагал господство порядка, который буквально задавил человека, не давая ему возможности выразить свою сущность и как итог – типизация человека. «В существовании массового порядка всеобщее образование приближается к *требованиям среднего человека...* С нивелирующим массовым порядком исчезает *тот образованный слой*, который на основе постоянного обучения обрел дисциплину мыслей и чувств и способен откликаться на духовные творения» [294, с. 359].

Э. Фромм обращал внимание на то, что в постиндустриальном обществе человеку противостоит колоссальная организационная система – государство и современные корпорации, которые, функционируя в собственных, часто весьма далеких от человека, а то и враждебных ему интересах, полностью превращают его в объект – происходит овещнение человека. Личность в этих условиях подвержена соблазну либо превратиться в маленький винтик машины, либо исповедовать крайний индивидуализм, защищая свою самобытность [243; 213].

Общим для оценки настоящей ситуации в данных концепциях является осознание того факта, что современное общество порождает разнообразные силы, враждебные человеку как духовному существу. Упадок духа свидетельствует о том, что социальный фон, на котором происходит духовное развитие человека, претерпел негативные изменения. Фон этот – культура. Поэтому еще одной причиной антропологического кризиса явился кризис культуры как сферы, которая генерирует духовные ориентиры, а также глубокое расхождение между образованием и культурой.

Общеизвестно, что воспитание и образование личности начинается в семье, которая в свою очередь является элементом более масштабного образования – социума. В семье пересекаются и отражаются в той или иной мере все проблемы социума: экономические, моральные, духовные, политические, религиозные и т.д. Все эти факторы социального контекста не могут не влиять на процесс социализации личности ребенка, причем, как показывает практика, в основном негативно. Не всегда позитивно проходит социализация личности ребенка в дошкольных и школьных учреждениях, выступающих также элементами социальных контекстов образования. Однако в последние десятилетия трудами философов, психологов, педагогов и социальных работников образовалась тенденция в гуманитарном знании, свидетельствующая нам о том, что антропологический кризис, актуализировав проблему человека и прежде всего проблему его становления и развития, породил, в свою очередь, ряд концепций, направленных на воспитание и образование гармоничной личности. Философский анализ данных концепций, также являющихся элементами социального контекста образования, даст нам возможность более глубинного понимания как психологического, так и социального аспекта проблемы целостной личности.

4.1. Психологический аспект проблемы целостной личности

До недавнего времени в отечественной философской и психологической литературе, если речь шла о кризисе личности, то обязательно личности буржуазного общества. Советскому человеку, по убеждению наших ученых и философов, были чужды те переживания разорванности своего существа, какими мучились представители западного общества.

Отечественные исследователи самосознания личности, такие как Л.С. Выготский, В.В. Столин, А.А. Бодалев, И.С.Кон, Б.Г. Ананьев, Л.И. Божович, А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн и многие другие, так и не смогли выработать даже единого видения сути данного феномена, давая ему целый ряд определений и трактовок. То же относится и к понятиям «индивидуальность-индивидуальность». Что объединяет этих ученых, так это представление о самосознании личности как многоуровневом образовании.

Так, например, В.А.Ядов и И.С.Кон разрабатывали четырехуровневую структуру самосознания как «Я-образа», в которой все уровни функционально взаимосвязаны и одновременно автономны, при этом допускалось, что между этими уровнями могут возникать противоречия и конфликты [289; 89].

И.И. Чеснокова предлагала различать два уровня самосознания используя в качестве критерия соотношение знаний о себе, а основные приемы выявления этих уровней выступают самовосприятие, самонаблюдение, самоанализ и самоосмысление [263].

Согласно В.В. Столину самосознание обслуживает три уровня активности человека: уровень природного индивида, уровень социального индивида и уровень собственно личности. На каждом из этих уровней различные процессы самосознания выполняют роль «обратной связи» и показывают степень активности субъекта [214].

По мнению Т. Шибутани каждый человек обладает способностью к формированию многочисленных «Я-образов», что позволяет быть гибким в самых различных жизненных ситуациях, и в то же время человек интегрирует

свою многоликость в устойчивое представление о себе, постоянство которого обеспечивается благодаря «Я-концепции» (синоним самосознания). Ссылаясь на социальных психологов он указывает на пять основных измерений в «Я-концепции»: степень интеграции (возможность изменения собственного шаблона поведения), уровень осознания действий по отношению к себе, стабильность (последовательность своего поведения), самооценка и степень адекватности представлений о себе [274].

Список цитируемых авторов можно продолжить, но лучше попытаться понять то общее, что эти концепции самосознания объединяет. Во-первых, все исследователи самосознания убеждены в том, что оно занимает центральное место в структуре сознания. Во-вторых, несмотря на разные подходы, все исследователи единодушны в признании равноуровневости самосознания и при этом в понимании взаимосвязи и взаимозависимости этих уровней между собой. В-третьих, большинство исследователей самосознания подчеркивают, что его характер изменяется в течении жизни человека. В-четвертых, никто из исследователей не рассматривал самосознание как конфликтное образование, которое при определенных обстоятельствах может стать причиной психического и физического нездоровья.

В работах таких исследователей как Б.Г. Ананьев, Л.И. Божович, Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, И.С. Кон, С.Л. Рубинштейн, В.В. Столин анализировался вопрос о становлении самосознания в контексте общей проблемы развития личности, однако эти исследования ограничивались только детским, подростковым и юношеским возрастом. Оно и понятно, ведь именно на эти возрастные периоды приходится пять из восьми кризисов, переживаемых личностью в онтогенезе [278; 279]. Однако, практически не рассматривалась ситуация «непроживания» кризиса, ситуация «застревания» на том или ином этапе развития личности ребенка, и как итог такого «застревания» – образование конфликтного самосознания.

Конфликтное самосознание – это такое самосознание, в котором некоторые образы «Я» («Я» социальное, состоящее из разных ролей и масок и

«Я»-индивидуальное, состоящее из когнитивных, эмоциональных и поведенческих элементов) находятся в противоречии друг с другом. Если в процессе дальнейшей социализации и идентификации эти «Я» образы не гармонизируются, оставшиеся возрастные кризисы (30-35 лет, 40-45 лет и кризис старости) только усугубляют и без того мрачную картину незрелого и фрагментарного самосознания личности.

Таким образом, за сферой научных интересов академических психологов оказалась самая сложная и проблемная часть жизненного пути человека, потерявшего свою изначальную природную целостность в детстве, так и не обретя ее к старости. Чтобы лучше понять этот процесс, рассмотрим этимологию понятий «индивид-личность-индивидуальность», так ярко демонстрирующих прохождение определенных стадий развития человека.

Обращение к латинскому словарю дает нам следующую картину: слово “in-dividuum” переводится как атом, однако там же есть и слово “in-dividuitas”, которое переводится как неделимость, нераздельность, нерасторжимость [66, с. 393]. В философской и психологической традиции первое слово используется в смысле индивид, второе в смысле индивидуальность. В этой связи вспоминается название первого философского трактата Г. Лейбница «Disputatio metaphysica de principio individui» (Метафизическая диспутация о принципе индивидуации), в котором он писал: «Individuum seipsum individuat», то есть «Индивид сам приходит к своей индивидуальности» [115, с. 19]. И то и другое имеет целостный характер, но между ними находится личность, точка возможного перехода из одной целостности в другую. То есть личность – это возможность, которую человек может использовать в своей жизни, а может и не использовать, тогда он не обретает новую целостность и доживает до конца своего пути в состоянии депрессии, психоза или невроза. Однако, начнем свой анализ с понятия «индивид».

Индивид – это единичный представитель вида "homo sapiens". Как индивиды люди отличаются друг от друга только морфологическими особенностями, такими, как рост, телесная конституция, цвет глаз, кожи и т.д.

В этом смысле мы все индивиды. О таком человеке – биологическом или социальном атоме – ничего не известно. Он аноним (по выражению Кьеркегора) – лишь элемент, часть, определяемая соотношением с целым. Однако в процессе социализации, становления и развития каждый индивид начинает осваивать социальные роли, примерять к себе те или иные маски (личность от слова «личина», «маска»). Как отмечает Анцыферова Л.И.: «Личность не есть целостность, обусловленная генотипически: личностью не рождаются, личностью становятся. Личность есть относительно поздний продукт общественно-исторического и онтогенетического развития человека. Это положение может быть интерпретировано по-разному. Врожденный, если можно так выразиться, индивид не есть еще индивид вполне "готовый": процесс его формирования продолжается в ходе онтогенетического развития, пока у него не развернутся все его особенности, образующие относительно устойчивую структуру, личность якобы и является результатом процесса вызревания генотипических черт под влиянием воздействий социальной среды. Именно эта интерпретация свойственна в той или иной форме большинству современных концепций» [14, с. 234].

Итак, индивидом рождаются, а личностью становятся, индивид целостен, а личность? И что же такое индивидуальность? Обретенная целостность? Как обретенная? И если обретенная, значит, была когда-то утеряна. Когда же человека теряет свою целостность? Вернемся к теме возрастных кризисов.

Кризис, от греческого *κρίσις*, буквально означает «разделение дорог». В китайском языке слово «кризис» состоит из двух иероглифов, один из которых означает «опасность», а второй – возможность. Таким образом, слово «кризис» несет в себе оттенок разделённости, чрезвычайности, угрозы и необходимости в действии.

Кризис определяется психологически как ситуация невозможности дальнейшего существования в прежнем статусе, т.е. такая ситуация, в которой субъект сталкивается с невозможностью реализации внутренних потребностей своей жизни (мотивов, стремлений, ценностей). При

упоминании о кризисе имеется в виду острое эмоциональное состояние, возникающее в ситуации столкновения личности с препятствием на пути удовлетворения её важнейших жизненных потребностей, препятствием, которое не может быть устранено способами решения проблемы, известными личности из её прошлого жизненного опыта. Психологический кризис – это внутреннее нарушение эмоционального баланса, наступающее под влиянием угрозы, создаваемой внешними обстоятельствами.

Кризисы квалифицируют исходя из различных принципов, кладут в основу их деления предсказуемость или непредсказуемость, причину возникновения и др. Они различаются по длительности и интенсивности. По содержанию различают три вида кризисов: кризисы невротические, кризисы развития и травматические кризисы. Так же в психологии, обычно выделяют возрастные кризисы и ситуационные кризисы.

Рассмотрим возрастные кризисы, через которые проходит каждый человек. «Возраст – это качественно специфическая ступень онтогенетического развития человека, каждый возраст в человеческой жизни имеет определенные нормативы, при помощи которых можно оценить адекватность развития личности и которые касаются психофизического, интеллектуального, эмоционального и личностного развития. Эти нормативы обозначаются так же как задачи возрастного развития» [130, с. 38].

Переход к следующему этапу проходит в форме кризисов возрастного развития или возрастных кризисов, это относительно не большие по времени (до года) периоды онтогенеза, они характеризуются резкими психологическими изменениями. Форма, длительность и острота кризиса может значительно различаться в зависимости от индивидуально-типологических особенностей человека, социальных и микросоциальных условий. В отечественной психологии термин «возрастной кризис» был введен Л.С. Выготским и определен как целостное изменение личности ребенка, регулярно возникающее при смене стабильных периодов [45]. По Выготскому, возрастной кризис обусловлен возникновением основных новообразований предшествующего

стабильного периода, которые приводят к разрушению одной социальной ситуации развития и возникновению другой, адекватной новому психологическому облику ребенка. Механизм смены социальных ситуаций составляет психологическое содержание возрастного кризиса.

Ряд исследователей считают возрастные кризисы нормативным процессом, необходимым моментом социализации, обусловленным логикой личностного развития и необходимостью разрешения основного возрастного противоречия (З. Фрейд, Э. Эриксон, Л. Выготский, Л. Божович). Другие авторы видят в возрастных кризисах девиантное, злокачественное проявление индивидуального развития (С.Л. Рубинштейн, А.В. Запорожец).

Главной особенностью прохождения кризиса является то, что человек сам и только сам может пережить события, обстоятельства и изменения своей жизни, породившие кризис. Если этот процесс переживания проходит успешно – он ведет к совершенствованию личности, если же нет – он ведет к патологическим или социально неприемлемым феноменам, таким как алкоголизм, наркомания, токсикомания, формирование лекарственной зависимости, невротизации, психопатизации, суициду. Тот факт, что в нашем обществе проблема алкоголизма и наркомании стоит очень остро, говорит о том, что наши соотечественники находятся в кризисном состоянии и не могут выйти из него. Уход от проблемы не решает ее, а только усугубляет.

Автор справочника практического психолога, посвященного возрастным кризисам Малкина-Пых И.Г. отмечает: «Действительно, в течение кризисных периодов человек совершает важную духовную работу: выявляет противоречия между тем, что он есть на самом деле и кем хотел бы быть, что имеет и что хотел бы иметь. В эти периоды он начинает понимать, что некоторые моменты своей жизни он переоценивал, а другие – недооценивал. Человек может осознать, что не проявляет свои способности, не реализует идеалы. При этом у него может появиться смутное чувство, что с ним что-то не так и лишь когда человек начинает понимать, что ему необходимо изменить что-то не в социальном окружении, а в себе самом, лишь тогда он начинает строить новую

жизнь на реальной основе» [130, с. 38]. К сказанному следует добавить, что способность совершать подобную духовную работу встречается у людей крайне редко, еще реже люди понимают, что им необходима помощь специалиста, психотерапевта, например. Это происходит по ряду причин, но основная, как нам представляется, лежит в плоскости современной системы образования, которая сама переживает кризис и не известно, когда и как выйдет из него.

Возвращаясь к теме нашего исследования, хотелось бы обратить внимание на то, что и возрастные и ситуационные, и другие кризисы способствуют не столько обретению целостности, сколько дальнейшему расщеплению личности, о чем свидетельствуют данные зарубежных исследователей, говорящие нам о том, что у 80% населения переживаемые кризисы не стали причиной обретения новых качеств, способом адаптации к изменяющимся условиям, а значит гармонизации внутреннего пространства человека [15; 253; 279]. Но ведь есть наверно такой момент в жизни каждого человека, когда это расщепление началось, некая точка отсчета, до которой индивид был целостным, а затем стал постепенно расщепляться?

Объяснение данному феномену можно найти в книге известного американского ученого и публициста Кена Уилбера «Безграничное» [225].

Каждый человек рано или поздно задумывается над ответом на вопрос «Кто я?», а когда начинает отвечать на него, то непроизвольно включается процесс самоопределения. В этот момент происходит очень интересная вещь. Описывая, объясняя или даже просто ощущая свое «я» человек проводит мысленную разграничительную черту через все поле того, что он испытывает, и то, что оказывается внутри этой черты, он называет «собой», а то что оказывается за ее пределами «не собой», т.е. наша самотождественность всецело зависит от того, где мы проводим эту пограничную черту. Когда же человек не в состоянии решить, как или где ему надо провести эту линию, возникает так называемый кризис самоопределения. Иными словами, вопрос «кто я?» означает – «где я провожу границу?». Кен Уилбер пишет:

«Замечательная особенность этой линии состоит в ее способности смещаться, причем довольно часто. Ее можно проводить заново. Человек может в некотором смысле «отредактировать», составить новую карту своей души и обнаружить на ней территории, о существовании которых даже не подозревал» [225, с. 122].

Самой распространенной пограничной линией служит, по словам К. Уилбера, граница кожи, окружающая организм человека. «По-видимому, это общепринятая граница между «собой» и «не-собой». Внутри границы кожи все в некотором смысле есть «мной», а снаружи – «не-мной». Нечто за пределами границы кожи может быть «моим», но не «мной». Например, я признаю «моим» свой автомобиль, работу, квартиру, семью, но в отличие от всего того, что находится внутри моей кожи, они определенно не являются «мной». Таким образом, граница кожи – это одна из самых общепризнанных границ между «я» и «не-я» [225, с. 123].

Однако, многие люди проводят такие границы и внутри целостного организма как такового. Это происходит по причине того, что все мы не считаем себя телом, а скорее обладателями его. Человек более тесно и основательно отождествляет себя не со всем организмом, а лишь с одной из его сторон. Эту сторону обычно называют умом, психикой, эго или личностью. «С точки зрения биологии, – пишет К. Уилбер, – нет ни малейшего основания для такого радикального раскола между умом и телом, психикой и соматикой, эго и плотью, но на психологическом уровне подобная расщепленность носит повальный характер. Действительно, противопоставление ума и тела и сопутствующий ему дуализм выступают фундаментальной чертой западной цивилизации. Отмечу здесь, что даже говоря об исследовании целостного поведения человека, я вынужден пользоваться словом «психология». Само это слово отражает бытующий предрассудок, что человек – это прежде всего ум, а не тело. Даже св. Франциск относился к своему телу как к «бедному ослику», и большинство из нас в самом деле чувствуют, что как бы ездят на своем теле, словно на осле» [225, с. 125].

Эта пограничная линия возникает по мере взросления ребенка, возводя и укрепляя границу между собой/не-собой. Однако вступая в зрелый возраст, человек обычно целует своего бедного ослика и тот оказывается по ту сторону загородки, а основная граница проводится между умом и телом, причем отождествляем мы себя именно с умом, с образом себя, а также с интеллектуальными и эмоциональными процессами, связанными с этим образом. По разным причинам человек может отказаться считать *своими* некоторые стороны своей психики и в этом случае происходит её расщепление, отчуждение, подавление или отбрасывание каких-то её аспектов. Суть процесса состоит в том, что человек сдвигает границу между собой/не-собой, включая в «себя» лишь какую-то часть тенденций, свойственных его эго. Такой суженный образ себя К. Уилбер и называет личностью или «маской». «Поскольку индивид отождествляет себя лишь с одной из сторон своей психики (маской), остальная ее часть воспринимается как «не-я», как заграничная территория, чужая и пугающая. Человек перекраивает карту своей души, чтобы отмежеваться от каких-то своих нежелательных сторон (эти нежелательные стороны, отбрасываемые маской, мы будем называть «тенью») и, по возможности, исключить их из сферы сознания. Благодаря этому он в той или иной степени «сходит с ума». Вполне очевидно, что это еще один основной тип пограничной линии» [225, с. 130].

Смысл данного обсуждения границ между «я» и «не-я» заключается в том, что человек, во-первых, существо многомерное, многоуровневое, а во-вторых, ему потенциально доступны все уровни своего целостного естества, но по ряду причин он не использует все свои возможности и пребывает в состоянии разорванности на протяжении всего жизненного пути.

Следующий феномен, на который хотелось бы обратить внимание, это – внутрличностный конфликт. Так как личность человека – это набор определенных масок или социальных ролей, некоторые из них могут находиться в конфликте друг с другом. Например, стремление к образу успешной бизнес леди может находиться и находится у большинства

современных женщин, в противоречии со стремлением иметь семью, детей, с образом нежной и любящей подруги и заботливой матери.

Конфликты по своей природе зависят от того или иного уровня «себя», от пограничной линии, которую мы проводим внутри себя. Например, человек, отождествляющий себя со своим организмом, находит потенциально враждебной свою окружающую среду, потому что она представляется ему заграничной, пребывающей вне его и поему таящей в себе угрозу его жизни и благополучию. Но для человека, пребывающего на уровне эго, заграничной определяется не только окружающая среда, но и собственное тело, в связи с чем природа его конфликтов и расстройств оказывается совершенно иной. Он сместил пограничную линию «себя», сместив тем самым и линию фронта своих конфликтов. В этом случае на сторону врага переходит его тело. На уровне же маски человек устанавливает пограничные линии между разными сторонами собственной психики, в результате чего напряжение только возрастает.

Напрашивается вопрос, есть ли из всего этого выход, как обрести собственную целостность, гармонично согласовав все аспекты своего «Я»?

Как мы уже отмечали, отечественная психологическая мысль развивалась, в основном, теоретически в рамках единой идеологической парадигмы. Практическая сторона исследований тоже проводилась, но, как правило, с целью подтвердить правильность этой единой парадигмы.

В то же время в Европе и Америке психологи имели возможность развивать свои концепции в различных направлениях. Так, К.Г. Юнг посвятил проблеме обретения целостности всю свою профессиональную деятельность, отразив её в своих многочисленных публикациях [282-286].

Согласно представлениям К.Г. Юнга, человек находится во власти различных архетипов или образов коллективного бессознательного, то есть такого бессознательного, которое включает в себя общечеловеческий опыт, передаваемый по наследству от поколения к поколению. В частности, живя совместно с другими людьми, человек становится персоной, выполняющей определенные функции в обществе. Он надевает на себя маску, чтобы

произвести благоприятное впечатление на окружающих его людей и скрыть от них свою Самость, то есть подлинное лицо, если в этом есть необходимость. При этом он так часто надевает маску, что она может «прирасти» к лицу. С помощью Персоны, маски человек играет ту или иную социальную роль в обществе. Он как бы отделяется от самого себя в пользу искусственной личности. Но отделение от самого себя не проходит бесследно и безнаказанно. Оно может сопровождаться различными бессознательными реакциями, служащими питательной почвой для возникновения невроза. Внешне человек выглядит сильной личностью, играет роль преуспевающего в жизни индивида. Внутренне же он испытывает слабость, охвачен всевозможными страхами, ощущает свою никчемность. Разрыв и последующий конфликт между внешним и внутренним миром человека сопровождается психическими срывами и душевными надломами. Психотерапия, направленная на устранение конфликтов в психике человека, способствует активизации процесса индивидуации. Цель индивидуации – освобождение человека от ложных покровов Персоны. Человеку необходимо уметь различать, чем он кажется себе и другим и кем он является на самом деле. Он должен научиться различать, что хочет и что ему навязывается бессознательным. Словом, человек должен понять свое отличие от Персоны и от других образов бессознательного, которые делают его неподлинным, превращают в марионетку безличных сил.

С точки зрения К.Г. Юнга, индивидуация – это выделение личности из коллективных основ собственной психики. И в этом смысле она многозначна. Индивидуация – это осуществление изначальной, заложенной в эмбриональном зародыше личности во всех ее аспектах; восстановление и развертывание изначальной потенциальной целостности; интеграция природных задатков, способностей и творческих дарований личности; достижение целостности человека путем проявления всех сторон его жизнедеятельности; цель жизни, предполагающая обретение человеком его самости, то есть единства и целостности; синтез самости; «духовное путешествие» человека, осуществляемое под влиянием и руководством внутреннего голоса,

взывающего к самостановлению и самоосуществлению; и наконец, достижение человеком пика своего духовного развития. В понимании К.Г. Юнга индивидуация не означает отход человека от мира и замыкание его на самом себе. Она не имеет ничего общего с эгоцентризмом, то есть с сосредоточением человека только и исключительно на своем Я. Индивидуация есть особый путь человека к самому себе – такой путь, благодаря которому внешний и внутренний мир человека не противостоят друг другу, а образуют некое единство. Индивидуация – это движение от расщепленности и фрагментарности психических процессов к единству и целостности души.

Такое понимание индивидуации было положено в основу теории и практики аналитической психологии К.Г. Юнга, для которого природный процесс индивидуации стал, по его собственному выражению, «моделью и путеводной нитью метода лечения». Терапевтическая задача лечения состояла не только во врачевании симптомов, но и в объединении противоположностей, то есть бессознательных и сознательных процессов, в формировании целостности личности.

Вслед за экзистенциальной психотерапией, самыми успешными, на наш взгляд, являются гештальт-терапия, клиент-центрированная терапия, направление символ-драма, психоанализ, телесная терапия, арт-терапия, психосинтез и др. личностно-ориентированные методики и психотехники. Такие психоаналитики и психотерапевты как Ф. Перлз, Р. Хефферлин, П. Гудмен и многие другие гештальтисты считают свой метод позволяющим сделать жизнь более наполненной ощущениями и более осмысленной. Он учит людей не только думать о жизни, но и переживать ее во всех ее проявлениях, открывать в себе все новые и новые ресурсы, видеть и чувствовать новые грани окружающего мира и своей личности. Поэтому гештальт – это не просто психотерапевтический метод, а стиль жизни постепенно преображающий ее. С позиции гештальт-подхода, человек является целостным многомерным существом – одновременно животным, психологическим, социальным и духовным. Цель гештальт-подхода – постоянное расширение опыта сознания

и посредством этого достижение все большей целостности, более высокого уровня психологического и физического здоровья [168; 169].

Роберто Ассаджиоли широко известен в Европе как врач-философ, создатель техники реконструкции личности, которую он назвал «психосинтезом» [16]. Исходным началом для Ассаджиоли является стремление проникнуть в духовный центр человека, в ту область, которая религиозными и восточными философскими доктринами обозначена как высшее «Я» человеческой индивидуальности, как Надсознание. Не учет надсознательных и духовных аспектов, которые психология оставляла прежде философии и религии, создал болезненный разрыв, а нередко и конфликт между различными подходами к природе человека. Разрыв этот пытался преодолеть Зигмунд Фрейд, но его лечебные, а затем философские концепции сводили человеческую природу к подсознанию, к сексуальным комплексам. Юнг, Фромм и Ассаджиоли, опираясь на ведантическую традицию, смогли обогатить европейскую науку о человеке более плодотворными подходами.

Разработанная Карлом Роджерсом система психотерапии, получившая название недирективной, центрированной на клиенте, призвана обеспечить устранение диссонанса между реальным опытом и Я-концепцией, т.е. самосознанием, способствуя достижению их гармонизации и соответствия. В результате данной терапевтической методики значительно повышается степень самопринятия, понимания самого себя. Отношения с другими людьми приносят большее удовлетворение, чем до терапии. Исследования в этой области также показали, что более успешны действия того консультанта, который проявляет в отношении клиента теплоту и искренний интерес [196]. Подход К. Роджерса используется при консультировании и терапии в таких областях как образование, расовые отношения, семейные отношения, политика и менеджмент. Терапия, центрированная на клиенте до сих пор весьма популярна, и останется таковой, без сомнения, еще много лет.

К сказанному следует добавить, что многие из упомянутых психотерапевтов параллельно развивали различные образовательные

концепции, направленные на формирование целостной, гармоничной и здоровой личности.

4.2. Социальный аспект проблемы целостной личности

Общество это сложный организм, в котором все элементы тесно взаимосвязаны и от деятельности каждого из них зависит эффективность его жизнедеятельности. Элементами общества выступают очень многие социальные феномены от отдельно взятой личности, до социальных слоев или объединений людей того или иного характера. Каждый индивид проходит по одной и той же схеме усвоение социальных норм, культурных ценностей и образцов поведения того общества, к которому он принадлежит. Этот процесс и называется социализацией. Он включает в себя передачу и овладение знаниями, умениями, навыками, формирование ценностей, идеалов, норм и правил социального поведения. Специалисты выделяют два типа социализации: первичная (усвоение норм и ценностей ребенком) и вторичная (усвоение новых норм и ценностей взрослым человеком). Социализация представляет собой совокупность агентов и институтов, формирующих, направляющих, стимулирующих, ограничивающих становление личности человека. Агенты социализации – это конкретные люди, ответственные за обучение культурным нормам и социальным ценностям. Институты социализации – учреждения, влияющие на процесс социализации и направляющие его. В зависимости от типа социализации рассматриваются первичные и вторичные агенты и институты социализации. Агенты первичной социализации – родители, братья, сестры, бабушки, дедушки, другие родственники, друзья, учителя, лидеры молодежных группировок. Термин “первичная” относится ко всему, что составляет непосредственное и ближайшее окружение человека. Агенты вторичной социализации – представители администрации школы, университета, предприятия, армии, милиции, церкви, сотрудники средств массовой информации. Термин “вторичная” описывает тех, кто стоит во втором

эшелоне влияния, оказывая менее важное воздействие на человека. Первичные институты социализации – это семья, школа, группа сверстников и т. д. Вторичные институты – это государство, его органы, университеты, церковь, средства массовой информации и т. д.

В нашем исследовании все эти агенты и институты социализации выступают неким общим социальным контекстом, своеобразным социальным полем, в котором происходит благополучно и не очень процесс социализации личности. Однако, если мы обращаем внимание на социальные контексты образования, то здесь уже возникают такие элементы, как государственная политика образования, образовательные концепции и парадигмы, государственная идеология, психологические и социальные службы и т.д. Более детальное рассмотрение элементов социальных контекстов образования также приводит к их разделению на первичные и вторичные. К первичным элементам мы относим те из них, которые непосредственно влияют на личность человека: образовательные парадигмы, концепции, авторские методики, авторские программы, учебники и т.д. То есть все те элементы воспитательного и образовательного процесса, которые формируют ментальность подрастающего поколения. Все остальные элементы социальных контекстов относятся нами ко вторичным, но от этого не менее значимым. В данном параграфе мы рассмотрим те философско-педагогические концепции, которые направлены на сохранение первоначальной целостности человека либо на обретение искомой целостности в процессе образования и воспитания.

Проблема формирования всесторонне развитой, гармоничной личности в процессе ее образования и воспитания ставилась перед обществом еще на заре нашей цивилизации. В период расцвета Эллады ведущую роль среди составляющих ее мелких государств-полисов играли Афины и Спарта. Эти два полярных полиса дали два различных образца воспитания и образования, причем и там и там ставилась задача вырастить гармоничную личность, однако понимание гармонии, как показала практика, тоже было полярным. Если в Спарте сложился идеал сильного духом, физически развитого, смышленного в

военном деле, но по сути своей глубоко невежественного человека, то в Афинах юношеству давалось широкое универсальное по тем временам образование. Это отличие выражено великим Периклом в речи, приведенной Фукидидом в его «Истории»: «...я утверждаю, что все наше государство – центр просвещения Эллады; каждый может, мне кажется, приспособиться у нас к многочисленным родам деятельности...» [244, с. 56].

Приспособиться к многочисленным родам деятельности можно, имея симметрично развитое мышление и гармонично развитую душу, что достигалось в афинских школах изучением грамматики и математики с одной стороны, и занятиями мусическими искусствами – с другой. Мусическое воспитание охватывало те сферы культуры, которые находились под покровительством муз, дочерей Мнемозины. В их ведении были поэзия, музыка, танцы, науки и творчество в целом. Физическое здоровье подрастающего поколения укреплялось в палестрах, где афинские дети упражнялись в беге, борьбе, прыжках, метании диска и копья, подготавливаясь к участию в общественных состязаниях. Однако физическая культура была не столько частью военной или спортивной подготовки, сколько частью эстетического воспитания. В культуре коммуникации важная роль отводилась одухотворенной телесности, то есть той телесности, которая формируется благодаря основам хореографии и вокала, мастерства актера и сценической речи. Античная парадигма образования не мыслилась также без риторической подготовки, без умения декламировать стихи, правильно петь и исполнять национальный танец.

Учащиеся, завершившие курс обучения в мусических и гимнастических школах, в возрасте от 16 до 18 лет продолжали совершенствоваться в государственных учреждениях – гимнасиях, коих в Афинах V-IV веках до н.э. насчитывалось три – Академия Платона, Ликей Аристотеля и Киносарг, где могли обучаться юноши не только из среды полноправных афинян, но и из других полисов под руководством Антисфена [81].

Что такое образование давало человеку, вступающему в жизнь? Во-первых, целостное мышление, исходной основой которого является нерасчлененность предмета и деятельности, деятельного субъекта и того, на что его деятельность направлена. Такое мышление А.Ф. Лосев называл «инкорпорированным мышлением». То есть мышлением в целом, где нет категориального расчленения, не различается «общее» от «единичного». Оно мыслится как чувственно-материальное явление, способное быть чем-то общим и порождать из себя все видовое и единичное; оно способно к выходу за пределы имманентного мира – к трансценденсу [121, с. 263]. Во-вторых, целостное миропонимание и мироотношение. Это представление о мире, в котором присутствует всеобщая сопричастность и связанность в прямом и непосредственном выражении, то есть мир воспринимается как единый живой организм, ощущается космичность и синкретичность бытия, в котором нет четких границ между миром человека и миром природы. Постигание такого мира происходит благодаря углублению человека в самого себя, в результате чего человек через себя постигает мир в его первооснове, а углубляясь в эту первооснову, постигает все более самого себя. Другими словами, тайны бытия открываются пытливому уму. Свами Вивекананда так объяснял данный тип познания: «То, что человек изучает, он в действительности открывает, снимая покров с собственной души, которая заключает в себе залежи основного знания» [41, с. 8]. Как тут не вспомнить Платона, который писал: «И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием – самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» [155, с. 176].

В третьих, и, пожалуй, в самом главном, существовала живая традиция передачи знания от Учителя к ученику, при этом само знание носило целостный характер и в нем элементы мифологии, религии, морали, философии, науки, искусства были равноправны и равноценны. При этом все эти элементы единого знания имели внутреннюю взаимосвязь, представляя его

слитые компоненты, соответствующие различным сторонам человеческой природы, а, следовательно, различным каналам получения знания о мире. «Ощутить мир сверхчувственный и это прикосновение к нему сделать основным утверждением жизни это значит – центр жизни из относительного передвинуть в абсолютное», – так писал в начале XX столетия известный русский философ В.Ф. Эрн [281, с. 227].

Наконец, в-четвертых, социальная идентификация личности происходила естественно и благополучно, что давало ей возможность самоактуализироваться в полной мере.

Такая система образования, присущая традиционному обществу, как нельзя лучше способствовала построению целостного процесса обретения знания, адекватного жизни, в котором органично сочетались гуманитарно-исторические, естественно-научные и художественные дисциплины, объединенные единством гуманистических смыслов и духовно-нравственных целей.

Давайте теперь посмотрим, за что критикуют нашу систему образования те исследователи, которые углубленно занимаются разработкой новой парадигмы для выхода из существующего антропологического и образовательного кризиса.

Лауреат Нобелевской премии Илья Пригожин, анализируя положение современного образования в целом, говорил: «В нем преобладает фрагментарность, нет того синтетического подхода, который бы объединил разные науки...» [185]. Именно в этом он видел главный недостаток современной науки и образования. Однако кроме данного недостатка, существует еще целый ряд проблем, обсуждение и анализ которых до недавнего времени не занимал умы наших философов. В России к проблемам образования обратились лишь в начале 90-х, причем в связи с тем, что ЮНЕСКО объявило одной из приоритетных задач, разработку концепции философии образования 21-го века. Под эту программу были выделены деньги и ею занялись чешские и российские специалисты. Что констатировали

участники данного проекта: что кризис образования, превратившийся в мировое явление, неудачи в осуществлении принятых ранее политик и стратегий осуществления его реформ выдвигают на первый план именно философское осмысление создавшейся ситуации. Без выработки новых концептуальных, методологических и аксиологических подходов окажется невозможным достижение тех целей в сфере образования, которые выдвигаются как на международном, так и на национально-государственном уровне [9; 10].

На симпозиуме, который состоялся в Праге, в июне 1990 года, были обсуждены следующие вопросы: предмет и задачи философии образования, специфика современной эпохи как «переломной» в развитии общества, ее последствия для образования, новый образ мира и человека. Обсуждались также новые цели и назначение образования, историко-культурные возможности развития образования, новые принципы содержания и методов образования, методологические и социокультурные проблемы реформ образования. Однако по вопросу об особенностях философского подхода к исследованию образования мнения участников разделились и это очень характерно для современного состояния философии. Одни участники дискуссии говорили о познавательной, методологической и проектно-аксиологической функциях философии относительно исследования образования. Другие концентрировали свое внимание на гуманитарном, гуманизирующем, человекообразующем подходе, когда образование рассматривается как творческий акт, способствующий становлению «образа человеческого». Третьи настаивали на философском исследовании образования как формы социокультурного наследия. Четвертые выступали за целостное рассмотрение образования как социального института [140; 204; 231].

В процессе обсуждения нового образа мира и места человека в нем выявились две основные позиции. Согласно первой из них, в основе философии образования и педагогической практики должна лежать целостная научная картина мира и человека, опирающаяся на осмысление результатов всех наук.

Другими участниками дискуссии были высказаны воззрения, согласно которым образ мира и человека является продуктом творческой деятельности человеческих сообществ, присущих им культурно-исторических устоев. Сама наука черпает из них свои нормы, являясь частью и проявлением культуры.

Что самое важное, с точки зрения нашей проблематики, так это объединившее всех участников понимание отрицательных аспектов современного образования, деформирующих человека, делающих его «частичным», эгоцентричным, бездуховным, игнорирующим нравственные нормы. Поэтому все согласились с тем, что одна из задач философской рефлексии состоит в том, чтобы способствовать культивированию человеческой субъективности, органичности, целостности, ответственности. В идеале человек в рамках образования должен встать на путь сознательного и ответственного выбора тех способов мышления и действия, которые способствуют сохранению жизни, культуры и природы.

Обсуждая цели и назначение образования, участники симпозиума подвергли критике их традиционное понимание как усвоения определенной суммы знаний, основанного на преподавании фиксированных предметов и дисциплин. Они достигли согласия в том, что целью современного образования является включение человека в прошлое, настоящее и будущее культуры.

Относительно новых принципов содержания и методов образования было высказано три различных позиции. Сторонники одной из них выдвинули и попытались обосновать развернутый перечень новых принципов. Представители другой точки зрения утверждали, что эти проблемы находятся за пределами философии образования. В соответствии с третьей точкой зрения, к философии образования относятся только проблемы содержания образования. Представители этой точки зрения утверждали, что основой образования должны являться не столько учебные предметы, сколько способы мышления и деятельности, т.е. процедуры и методы рефлексивного характера [159; 235].

В Украине начало философско-образовательного дискурса связано с выходом в свет журнала «Философия образования», учредителями которого

явилися Інститут вищого образования Академії педагогічних наук України, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова і Українська академія політичних наук. Автори публікацій, виходящих на сторінках цього журналу зайняті проблемою формування такої концепції образования, котра би сприяла становленню в Україні «суспільства знань» та «руху на випередження» [127]. Причому багато дослідників, слідом за тогочасним міністром освіти В.Г. Кременем, підкривали той факт, що науково-педагогічні дослідження в сфері вищого образования, «донедавна були надто фрагментарними, непослідовними і локальними» [108].

Ще раніше, в 1993 році була прийнята Державна національна програма «Освіта» («Україна ХХІ століття»), в якій о стані сучасного образования було чітко прописано: «Існуюча в Україні система освіти перебуває в стані, що не задовольняє вимог, які постають перед нею в умовах розбудови української державності, культурного та духовного відродження українського народу. Це виявляється передусім у невідповідності освіти запитам особистості, суспільним потребам та світовим досягненням людства; у знеціненні соціального престижу освіченості та інтелектуальної діяльності; у спотворенні цілей та функцій освіти; бюрократизації всіх ланок освітньої системи» [75].

Що ж пропонують автори даного документа для подолання негативних явищ в сфері образования? Предложеної дуже багато, всі вони дуже правильні, є навіть такі, що стосуються проблематики нашого дисертаційного дослідження. Так, в принципах реалізації програми ми знаходимо такий підпункт: «гуманізація освіти, що полягає в утвердженні людини як найвищої соціальної цінності, найповнішому розкритті її здібностей та задоволенні різноманітних освітніх потреб, забезпеченні пріоритетності загальнолюдських цінностей, гармонії стосунків людини і навколишнього середовища, суспільства і природи; гуманітаризація освіти, що покликана формувати цілісну картину світу, духовність, культуру особистості і планетарне мислення» [75].

Мы полностью разделяем точку зрения на гуманизацию и гуманитаризацию образования, однако следует отметить, что проводимая чиновниками от образования в 90-е годы гуманитаризация образования свелась исключительно к деидеологизации общественных наук. Из государственного образовательного стандарта исчезли «научный коммунизм», «научный атеизм», «диалектический материализм» и «история КПСС», но появились социология, политология, культурология и религиоведение, однако преподавать остались те же кадры, со своими установками и стереотипами. С точки зрения министерских чиновников, современная концепция гуманитаризации высшего образования означает замену идеологизированного знания на знание «чисто научное», позитивное. Между тем, подобная точка зрения, действительно соответствующая текущему моменту, не является перспективной. Ее несовременность для философа очевидна: позитивизм и эпоха Просвещения с ее культом разума, энциклопедичностью и сциентизмом являются не будущим, но прошлым. Опыт показывает, что мало знать, надо еще уметь и быть. Так, изучение курса культурологи эффективно повышает эрудицию, способствует выработке современной методологии научного поиска, но, надо признать, не научает культуре, не вводит культуру в бытие личности. Поэтому уместно поставить вопрос: а сводится ли гуманитарное образование к изучению наук, хотя бы и самых современных? История гуманитарного образования дает примеры обратного. Когда К.Д. Ушинский заинтересовался этой историей, то обнаружил в ней очень интересный аспект, так называемый «страноведческий», связанный с формированием национальных образовательных доктрин. Если взять три аспекта образовательного процесса, такие как обучение, образование и воспитание, то можно увидеть что существуют этнические традиции различного сочетания в плане «первичности-вторичности» [228].

В Англии, например, как отметил для себя К.Д. Ушинский, на первом месте традиционно стоит воспитание. Человек, правильно воспитанный, не может позволить себе не быть образованным в той мере, в какой этого требуют жизненные обстоятельства. То есть надо так воспитывать, чтобы сделать

возможным самообразование. Совершенно иная педагогическая доктрина сложилась в Германии, где на первом месте стоит обучение, причем в сугубо систематическом виде. Насколько систематичным будет знание, настолько воспитанным будет и человек. Во Франции, в образовательной политике, наш знаменитый педагог обнаруживает совершенно парадоксальную ситуацию. Французы не занимаются занудным процессом воспитания и не менее занудным процессом систематической передачи знаний. Задача учебного заведения состоит в том, чтобы поставить школьника или студента в условия, в которых он научится выражать свои мысли и чувства не своими словами, а через обращение к литературной классике. Цель образования в том и состоит, чтобы, во-первых, иметь свои мысли и чувства, и во-вторых, уметь выражать их «литературно». Общение или коммуникация есть главный ориентир французской педагогики [228].

Сам же К.Д. Ушинский, разрабатывая основы отечественной педагогики, формулирует свой знаменитый «принцип единства воспитания и образования», ориентируясь, очевидно, на Англию и Германию и обходя стороной Францию. Между тем, в современных условиях про-французская образовательная политика становится намного более перспективной, чем это казалось в XIX веке.

Автор учебно-методического курса «Интегральная диалогика: интенсивная технология гуманитарного образования» Д.И. Корнющенко, во введении к своему курсу пишет: «Более чем десятилетняя преподавательская работа по внедрению технологии ИД (интегральная диалогика) в практику учебно-воспитательного процесса показала оправданность и результативность основных положений предлагаемой концепции:

- а) необходимость интенсификации гуманитарного образования;
- б) интегрированное преподавание гуманитарных дисциплин, их диффузность в процессе обучения;
- в) трактовка явлений и артефактов мировой культуры как многоуровневого диалога культур;

г) новый методологический подход к изучению всемирной истории;

д) ориентация преподавателя не на массу учащихся, а на креативное меньшинство, которое выявляется или в результате предварительного конкурсного отбора (гимназии и т.п.), или в процессе обучения в общеобразовательной школе (профильные классы, для которых разрабатываются специальные методики);

е) ученическое меньшинство в свою очередь становится субъектом-объектом применения методологии и педагогического инструментария по воспитанию гуманитарного мышления;

ж) в совокупности эти принципы становятся технологией-системой, позволяющей формировать школьную гуманитарную "элиту знания".

Общая методология ИД предполагает выяснение специфики гуманитарной мысли, направленной на понимание чужих смыслов, выявление их значения с целью овладения ими как единой логикой культуры; эта методология способствует толерантности мышления, разнообразию эстетических вкусов, уважению к непохожим друг на друга культурным достижениям прошлого и настоящего, учит проявлению эмпатии, умению видеть и находить возможности компромиссов в конфликтных ситуациях, ибо гуманитарное мышление – пролог к овладению новой этической системой.

Обязательное участие обучаемого индивидуума в интегральном диалоге культур обеспечивается изобретением психолого-педагогического инструментария (техники), пользующегося положениями психологии познания, психопедагогической диагностики и прогнозирования, учитывающих индивидуальные качества и интересы личности обучаемого, что позволяет выявить характер гуманитарных потребностей на уровне группы-структуры (социона), субструктур, конкретной личности. Практическая значимость интенсивно-креативной технологии заключается в том, что концептуальное видение ее составляющих позволит по-новому организовать процесс гуманитарного образования в образовательных учреждениях альтернативного

типа (лицеев и т.п.), школ с углубленным изучением гуманитарных предметов, в гуманитарных профильных классах общеобразовательных школ» [106].

Что же касается университетов, образовательная модель которых создавалась также на основе западноевропейской, то здесь также необходимы реформы, нацеленные на формирование креативной, а значит свободной и целостной личности.

По мнению Ю. Афанасьева, в центре тех высших целей, которые университет ставил перед собой и развивал в рамках западной цивилизации, была идея о его ответственности за осмысление цивилизационного идеала, который бы имел универсалистскую направленность [17]. Это предполагало одновременно критическую передачу основных достижений прошлого и систематический синтез новых знаний и ценностей, новых форм образного восприятия. В этом смысле призвание университета виделось неразрывным от идеи определенной трансцендентности мира духа, науки и культуры и требования присущего этому миру взаимодействующего единства. Видимо, не случайно, поэтому, классический университет развивался под эгидой одной главенствующей дисциплины – философии, в которой этот синтез должен был реализоваться постоянно обновляющимся способом. Понятно в этой связи и то, почему все когнитивные, умозрительные, теоретические дисциплины в большей степени, чем практические, долгое время были преобладающими в университете.

Однако помимо этого требования критического синтеза знаний университет также всегда брал на себя решение более частных задач, связанных с обучением функционального и профессионального типа, начиная с медицины и юриспруденции и кончая более узкими специальностями. Но всегда специальное профессиональное обучение в университете означало прежде всего его интеграцию в некий предположительно единый и целостный корпус знаний, развитие которого в конечном счете было подчинено его главной цели – обеспечению *единства знания и универсальности*.

На этом пути развивающийся ищущий разум осваивает тот тип знания, который позволяет мысленному взору охватывать здание любого предметного знания как целого, который превращает задачу организации большого количества предметной информации в легко обозримую систему смыслов. Именно смыслов, а не форм, как это делается сейчас во всех науках. Это и есть человеческое лицо любого предметного знания и открыто оно может быть только благодаря собственной и напряженной мыслительной работе.

Очевидно, такая работа трудна и не каждому по силам. Очень многих, разумеется, устроит традиционный, прагматичный, узкий профессионализм и возможность быстрого успеха на этом пути. И это хорошо: профессионалы, тем более добротные, тоже нужны. Но личности с внутренней потребностью понимать, развиваться и формировать в себе целостное и универсальное мировосприятие смогут реализовать свои потребности только в такой образовательной среде, которая была бы нацелена на создание максимально полных условий для вскрытия истинно человеческого в каждом из них, ориентированная на целостную организацию сознания, а значит и гуманитарного знания во всех фундаментальных предметных областях, а не только в гуманитарных предметах. Именно такой средой, на наш взгляд, и должен стать университет XXI века, а наиболее важным продуктом его должен стать человек понимающий, причем понимающий в самом широком смысле слова – понимающий себя, смысл и назначение своей жизни, а также свое предназначение, выражающееся в выборе профессии [27; 44]. Только так сможет культивироваться сословность по духу, та сословность, без которой оптимальное развитие общественных систем невозможно.

Сегодня исследователей образования занимает поиск нового взгляда, такого, при котором обнаружались бы и причины известных методологических коллизий, и появилась бы возможность конструировать новые подходы, освобождающие от известных недугов образовательную практику. В этом, можно сказать, массовом шествии идут, как правило, вегетативным путем. Что это значит? Это значит идти от достигнутого, а именно: анализируя известные

высказывания по поводу, пытаться создать на их основании новые понятийные конструкции, адаптируя их одновременно к вызовам времени. Иной подход, который мы предлагаем, руководствуясь сентенциями типа «смотри в корень», «вернуться к истокам» и т.п. объясняет обращение в начале данного параграфа к образовательной парадигме античности, славную тем, что воспитывала и образовывала целостную личность (в сравнении с современной, конечно же). Такой подход можно назвать генетическим. Почему мы отдаем ему предпочтение? Потому что события современной нам жизни дают нам знаки о том, что период вегетативного развития нашего представления об образовании завершается. Общество в этом отношении достигло половой зрелости и готово создавать действительно новое посредством генетического синтеза новых понятийных конструкций на основе результатов, полученных в различных областях человековедения.

В настоящее время в образовательной сфере можно выделить четыре группы парадигм: природоориентированные, культуроориентированные, социоцентристские и персоноцентристские [72; 159; 257; 291]. Попробуем определить вначале общий характер их отношений друг к другу. Природа как естественное начало и особый тип бытия, подчиняющаяся в своей эволюции, функционировании и развитии неким объективным законам, противоположна такому типу бытия, как культура, являющейся продуктом такого «искусственного» образования, как сознательная целенаправленная преобразующая человеческая деятельность. Соответственно этому и образовательные парадигмы, ориентированные преимущественно на развертывание и использование природных источников, факторов и движущих сил в построении всего образовательного процесса, оказываются по самому существу своих устремлений, целей и задач, по средствам и способам их реализации, по их концептуальным обоснованиям и общим онтологическим, гносеологическим и аксиологическим ориентирам прямо противоположными группе культуроориентированных образовательных парадигм. Последние в качестве основных и ведущих во всем образовательном процессе источников,

факторов и движущих сил выдвигают, соответственно, именно искусственные, биологическим образом не наследуемые механизмы трансляции и воспроизводства человеческой культуры, что сказывается и на понимании самого содержания образовательного процесса, и на постановке его общих целей, задач, и на определении оптимальных и наиболее эффективных организационных форм, средств и способов их достижения. Противоположность этих групп парадигм по их исходным основаниям и всем конкретным проявлениям в теории и практике образования иногда бывает доведена их сторонниками до антагонизма, что вызывает острую полемику. В то же время, не исключено и некоторое встречное движение и даже сближение позиций, но не по основным и принципиальным вопросам, а по тем из них, которые позволяют снять явные крайности, улучшить и укрепить собственные позиции за счет заимствования аргументации у противоположной стороны, как это может происходить в продуктивно осуществляемой дискуссии.

Другие две тоже явно противоположные по отношению к друг другу группы, объединяющие различные по их конкретному содержанию образовательные парадигмы, ориентированные, соответственно, либо преимущественно на социум, реализацию его общих, по необходимости унифицированных требований к образованию, либо, напротив, – на отдельного человеческого индивида и личность, наиболее полную реализацию индивидуальных запросов, интересов, потребностей и мотивов, склонностей и способностей. Одним из проявлений противоположности названных групп образовательных парадигм можно считать, к примеру, хорошо известные, временами затухающие, но вновь и вновь возрождающиеся дискуссии по поводу соотношения дисциплины и свободы в процессе образования, обучения и воспитания. Синтез этих противоположных парадигмальных подходов, противостояние которых доходит иногда до жесткой полемики, не может быть осуществлен без привлечения к рассмотрению двух других, позволяющих углубить рассмотрение существа дискуссии уже на другом системном уровне, где может обсуждаться вопрос о взаимодействии природных

и культурных начал в общем процессе образования, что позволило бы вывести спор в продуктивное русло.

В свою очередь, идейное противостояние сторонников природо- и культуроориентированного подходов в образовании невозможно конструктивно преодолеть в рамках только двусторонней дискуссии между ними. Существенными моментами в понимании общих системных оснований единого образовательного процесса при этом становится учет социального фактора и особенностей влияния индивидуально-личностного начала человека в культурном его становлении и в реализации его природных задатков и предпосылок в ходе образования.

Вместе с тем, при углубленном исследовании обсуждаемых групп парадигм можно найти между ними точки соприкосновения и сотрудничества. К примеру, культуроориентированные по своему основному содержанию и существу образовательные парадигмы могут вполне органичным образом совмещаться с требованиями учета индивидуальных запросов, личных интересов и склонностей, потребностей и мотивов, связанных с самореализацией и самоактуализацией человека, но не переходить при этом границу, фиксирующую эти парадигмы именно как парадигмы культуроориентированные и отделяющую их от парадигм, ориентированных преимущественно на развитие индивидуальных и личностных начал. Точно так же можно представить и найти реальные примеры сближения и органичного совмещения культуроориентированных парадигм с требованиями, диктуемыми социоцентристскими парадигмами, если учесть при этом, что эти последние требования могут быть существенно разными, а сами культурные ценности создаются и становятся востребованными в соответствующей социальной и социокультурной среде.

Природоориентированные образовательные парадигмы, в свою очередь, могут сближаться и совмещаться с содержанием как социоцентристских, так и персоноцентристских (индивидуально ориентированных) образовательных парадигм. Достаточно вспомнить, что, к примеру, в некоторых исторически

существовавших образовательных теориях и практиках вполне нормальным, приемлемым и даже обязательным по причине своей «полезности» в процессе образования представителей молодых поколений и для укрепления их привычки к дисциплине считалось наказание розгами или другие подобные методы воспитательного воздействия. Причем все это обосновывается, в конечном счете, именно «природоориентированными теориями» типа известной и популярной в свое время в истории менеджмента «Теории «X», согласно которой все люди от природы ленивы, не хотят самостоятельно трудиться и меняться в лучшую сторону ни в умственном, ни в физическом отношении, ищут только отдыха и развлечений, а потому управляющему надо вести себя по отношению к ним подобающим образом, используя в основном метод «кнута и пряника». В какую сторону склоняется в таком случае образовательная парадигма, нетрудно догадаться: она, по сути, становится социоцентристской с явно выраженным авторитарным уклоном, но с теоретическим обоснованием «природоориентированного» типа. Также понятно, в какое из других направлений может сдвигаться образовательная концепция и практика в том случае, когда на вооружение берется прямо противоположная по содержанию «Теория «Y», согласно которой все люди по природе трудолюбивы, инициативны и любознательны, желают с наибольшей полнотой реализовать отпущенные им способности и развивать их, поэтому надо только создавать соответствующие условия и максимальный простор для их творческого самовыражения и проявления скрытого потенциала. Придерживаясь подобных взглядов, можно получить разновидность «смешанной» индивидуально-ориентированной образовательной парадигмы, основанной на особых представлениях о природных склонностях и способностях людей [291].

Следуя логике нашего исследования, в котором мы обращаем внимание на современный антропный кризис, выход из которого мыслится не без помощи новой парадигмы образования, нам представляется перспективной та группа парадигм, которая ориентирована на формирование целостной личности с высоким уровнем адаптивных способностей, с развитой социальной

идентификацией, которая активно и творчески самоактуализируется в изменяющихся условиях. Это группа персоноцентристских парадигм, состоящая из нескольких концепций, анализ которых даст нам представление о той напряженной, исследовательской работе, которая ведется сейчас в сфере воспитания и образования, как у нас в стране, так и за ее пределами [246; 257; 290].

Общими постулатами для таких образовательных парадигм выдвигаются следующие принципы:

– равноправные отношения сотрудничества учителя и ученика, воспитателя и воспитанника, которые должны строиться с учетом изначальной готовности и способности учащегося к выполнению функции и роли активного субъекта процесса своего учения и воспитания;

– сам образовательный процесс должен быть организован как свободное спонтанное творчество совершенно новых и ранее не виданных и не существовавших образцов культуры;

– учет индивидуального своеобразия личности учащегося и его интересов и склонностей при построении образовательной траектории;

– свобода выбора учащимся содержания и форм обучения, что требует создания реальных условий, обеспечивающих действительную возможность такого выбора;

– отсутствие сколько-нибудь надежных гарантий того, что учащиеся усвоят при этом учебную или воспитательную программу по овладению определенными стандартными уровнями знаний, умений, навыков, способностей, социальных ценностных ориентиров, но при этом делается акцент на возможности достижения высокой степени внутренней мотивации и интереса в процессе учения и воспитания.

Такие представления вполне естественным образом укладываются в общую логику парадигмы «свободного образования», согласно которой все человеческие индивиды в той или иной степени могут порождать новую

культуру, ее образцы, предметы и ценности, поскольку от самой природы наделены такой способностью [40, с. 89].

К общей парадигме свободного образования можно отнести следующие образовательные модели, системы и технологии, воплощающие ее разные модификации: «Технология свободной школы Саммерхилл», основные цели которой заключаются в том, чтобы: содействовать развитию личности ребенка, его природного потенциала, воспитывать свободного и здорового ребенка, снять страхи ребенка перед кем бы то ни было. Свобода, любовь и счастье – основные понятия школы, созданной в 1921 г. английским психологом и педагогом А. Нейллом (1883-1973); основанная в Бельгии в начале XX века О. Декроли «Школа «Эрмитаж»; «Школа Sudbury Valley School» (школа долины Садбери), открытая в штате Массачусетс в 1968 г.; школа, построенная на основе идей Монтессори и получившая название «Технология Дальтон-план», создана Х. Паркхерст (1887-1973) в 1920 году в г. Дальтон (США); объединение школ, работающих по «Технологии свободного труда» видного французского педагога и мыслителя С. Френе (1896-1966). «Вальдорфская педагогика» (Р. Штайнер) – также одна из разновидностей воплощенных идей «свободного воспитания», целевые ориентации которой – воспитание целостной личности, способной на осознанный и ответственный выбор в различных жизненных ситуациях, открытой для восприятия нового опыта, ориентированной на самоопределение, максимальную реализацию своих возможностей. Вальдорфская школа делает акцент на свободе духовной жизни ребенка, в которую учитель не должен вмешиваться, ибо это – «божественная загадка» [89]. В России и в Украине идеи вальдорфской педагогики нашли своих последователей. Созданы и действуют Центр вальдорфской педагогики «Ступени», «Детская деревня» под руководством О.Р. Боделан, «Школа свободного воспитания З.А. Агишевой», модели семейных школ.

Еще одну известную разновидность модели свободного образования представляет «Технология саморазвития» (М. Монтессори), которая создавалась как альтернатива принуждению, муштре и догматизму в обучении

конца XIX века. Цель технологии – всестороннее развитие, самостоятельность. Концепция построена на таких принципах, как: сущность развития ребенка – самообучение под наблюдением взрослого; вера в природу ребенка; учет сензитивности и спонтанности развития; детей нужно не обучать, а предоставить им условия, т.е. создать воспитывающую среду для самостоятельного развития и творения самого себя благодаря собственной целенаправленной деятельности. Единых программ обучения нет, каждый следует данному природой и Богом уникальному пути развития. Нет и уроков в привычном смысле слова, есть свободная работа. Технология основана на абсолютном доверии к ребенку и его природе, которая даровала ему стремление к познанию окружающего мира, а потому дети способны к свершению самостоятельных открытий. Отказ от отметок, но оценку своего труда дети получают в виде одобрения взрослых. Главное – самооценка [147].

В технологии М. Монтессори имеются плодотворные идеи, которые используются и в других методиках и технологиях. Например, методика Е.Н. Потаповой «Оптимизация обучения 6-7-летних детей письму», «Московская начальная Монтессори-школа», «Целостная модель свободной школы Т.П. Войтенко» [40].

Особо хотелось бы отметить гештальт-педагогическую концепцию, в связи с тем, что она становится популярной у нас в стране. В ее основании лежат те же идеи, что и в гештальт-терапии, только ракурс их внедрения в жизнь несколько иной [246]. Чтобы было вполне понятны основные принципы гештальт-педагогики приведем тезисы одного из ее популяризатора Рейнгарда Фюра – доктора педагогических наук, руководителя дидактических общешкольных исследований, доцента Геттингенского Университета, который в качестве дополнительного образования окончил курс гештальт-терапии и гештальт-педагогики: «– Учение понимается как процесс контакта на границе живой и автономной системы в поле "организм / среда". Этот процесс контакта может быть представлен в идее циклического движения "фигура – фон" со всеми прерываниями и нарушениями. – Знание и познание рассматриваются не

как объективно данные, когда речь идет об их усвоении, а как творческий созидательный акт индивида или группы в процессе контакта.

– Учащийся рассматривается как живой целостный организм, чей процесс контакта поддерживается следующими функциями Я: Оно, Эго, функцией персона. Поддерживающие функции Я формируются чередованиями влияний различного рода: индивидуальной биографии, социальных, культурных и экономических условий и приспособляются к возникающим новым ситуациям лучшим или худшим образом.

– Цель учебного процесса – это эволюция "живого" в поле "организм / среда" посредством порождения порождение многообразия, посредством чередования хаоса и порядка, а также путем разрушения старого и складывания нового» [246].

Как видим, гештальт-педагогика имеет самобытную сферу задач в организации и творческом формировании учебного процесса для группы и каждого в отдельности. Она граничит, с одной стороны, с областью терапевтических задач, которая охватывает совокупность специальных аспектов биографического углубления (например, наработка индивидуальной и специфической для поколений жизненной истории), с другой стороны, – с консультированием, где проясняются проблемы и затруднения отдельного человека и учебный процесс соотносится с условиями в поле среды, где предоставляется уже готовая информация. Благодаря использованию запаса знаний – также развиваемых в педагогических традициях – гештальт-педагогика может оказывать плодотворное влияние на терапию и консультирование и наоборот (напр. руководство по рефлексии общего учебного процесса, по сбору и переработке информации, по использованию самобытных возможностей, по выявлению препятствий к обучению и т.д.), а также быть действенным средством против вызванной школьными и аналогичными школьным стрессовыми ситуациями невротизации учащихся.

Отечественная практика свободного образования начала складываться на рубеже XIX и XX веков. Прежде всего, это «Педагогика свободы Л.Н. Толстого»

[222]. Идею «свободного воспитания» Л.Н. Толстой, как известно, осуществил в организованной им в Ясной Поляне школе для крестьянских детей. Цели школы: гармония развития, свободный ребенок, свободное и увлекательное для ребенка учение. Основные концептуальные позиции включают, в частности, принцип природосообразности, согласно которому надо предоставить действовать в деле воспитания не человеку, а природе, которая закладывает в ребенке влечение к познанию, образованию, творчеству, но проявление этого возможно только в атмосфере свободы, свободы от чуждого мышления и стереотипов. У воспитателя должна быть вера в ребенка: даже в самом маленьком ребенке присутствуют все качества, необходимые для его развития. Ребенок – прообраз красоты, добра и истины. Последователь Л.Н. Толстого К.Н. Вентцель был теоретиком и пропагандистом свободного воспитания и образования.

В декларации прав ребенка, впервые в России написанной К.Н Вентцелем, утверждалось, что «ни один ребенок не может быть насильственно принуждаем к посещению того или другого воспитательного или образовательного учреждения». К.Н. Вентцель отходит от понимания культуры как фундамента развития и образования, и рассматривает ее лишь как необходимый для них материал [40].

В советский период идеи свободного воспитания не могли быть реализованы. Сегодня предпринимаются попытки построить и реализовать подобные модели и технологии в «чистом» виде». В настоящее время в некоторых школах России (Ясная Поляна – В.Б. Ремизов; «Школа Толстого» в Туле; «Толстовский класс» в Томске – Л.М. Долгова и др.) педагогами, которым близки принципы толстовской педагогики, предпринимаются попытки восстановить отечественную технологию свободного воспитания, основанную на его идеях, позволяя себе при этом творчески подходить к его методике, интерпретировать, разрабатывать свои курсы [7; 40].

Российский педагог-психолог Т.П. Войтенко предложила «Целостную модель свободной школы», образовательная цель которой – саморазвитие личности, создание условий для развития самосознания ученика, его способности к

самообучению. Содержание образования для каждого конкретного ученика не может быть строго фиксированным, он должен иметь возможность самому определять содержание своего образования, уровень изучения материала и способы, адекватные возможностям, чтобы достичь лучших результатов. Основные формы организации образовательного процесса – «самообучение под наблюдением», «круг» (дети сидят не за партами, а в кругу), «проектное обучение» и «обучение в игровом режиме». Привычная отметочная система отсутствует, вместо этого используется цветовая штрих-карта фиксации результатов усвоения каждой темы. Группы формируются на основе личного выбора учеников, принцип группировки – разновозрастность и разноуровневость развития [40]. Модель имеет заимствования из других систем свободного воспитания (в частности, из системы М. Монтессори).

К разряду моделей, репрезентирующих данную парадигму, можно отнести также, в частности, «Школу-парк» (М.А. Балабан), специфика которой заключается в отсутствии классно-урочных структур, вместо которых – совокупность открытых разновозрастных студий, соответствующих определенному предмету или виду деятельности. Концепция строится на признании ценности автономного развития, личного свободного поиска и выбора каждого ребенка. Образование рассматривается как органический процесс развития – полная реализация личных потенциалов каждого человека, режим свободного обращения с учебным материалом. Согласно гипотезе М.А. Балабана, знание представляет собой «орган», его нужно выращивать и тренировать. Данная образовательная система, убеждены автор и его последователи, преодолевает понимание культуры как надличностного «взрослого» феномена, который ученик должен «усвоить». В школе-парке содержание образования не программировано, им становится система способов и предметностей совместной деятельности учеников и учителей в противоположность традиционному представлению о содержании образования как об учебном материале на основе наук или совокупности отобранных

взрослыми «базовых компетенций». Здесь отсутствуют все виды оценочной аттестации (кроме итоговой) [19].

Однако более общая и фундаментальная персонцентристская ориентация образования не исчерпывается наличием парадигмы «свободного образования». Она воплощается и в других образовательных моделях, менее радикальных, но сохраняющих основную идею о необходимости обеспечить максимальный учет индивидуальных особенностей учащихся, свободный выбор ими содержания образования и организации образовательного процесса с учетом их личностных интересов, предпочтений и склонностей и главное – создание условий для проявлений их субъектной активной позиции в процессе образования. При этом сама субъектная позиция и активность учащихся, проявляющиеся в их самостоятельной учебной деятельности, рассматриваются отнюдь не как результат их длительного культурно-исторического становления и развития, а как некая природная данность. Наличие множества таких моделей и их вариантов, имеющих подобные общие основания, позволяют рассматривать их как разновидности особой образовательной парадигмы, получившей, в частности, общее название «лично-ориентированной» [44; 91; 257; 290].

В технологии «лично ориентированного развивающего обучения» (И.С. Якиманская) придается особое значение субъектному опыту жизнедеятельности, включающему предметы, представления, понятия, приемы, правила выполнения действий, личностные смыслы, установки, стереотипы. Основные цели: развить индивидуальные познавательные способности учащегося; выявить, использовать, окультурить его индивидуальный (субъектный) опыт; помочь ему познать себя, самоопределиться, а не формировать у него заранее заданные свойства. Автор технологии строит ее на основе концептуальных положений о том, что: ученик как носитель субъектного опыта изначально является субъектом обучения, а не становится им в ходе освоения культуры учебной деятельности; учение – самостоятельный, индивидуальный, лично значимый, а потому очень действенный источник развития; «вектор развития» должен строиться от ученика к определению

индивидуальных педагогических воздействий, способствующих его развитию; учащийся ценен воспроизводством не столько общественного, сколько индивидуального опыта и развития на его основе. В рамках той же общей парадигмальной ориентации на создание благоприятных условий для усвоения культурного опыта в ходе формирования развития личности можно рассматривать образовательную модель, получившую название «педагогики сотрудничества» [290], которую считают результатом одного из наиболее всеобъемлющих педагогических обобщений 80-х годов, вызвавших к жизни многочисленные инновационные процессы в образовании. Однако важно вместе с тем отметить, что здесь уже можно проследить иное понимание значения социокультурной среды и влияния со стороны культурных образцов на формирование личностных качеств учащихся и воспитанников. У истоков формирования концептуальных идей «Педагогики сотрудничества» стоят имена С.Л. Соловейчика (1930-1996) и В.М. Матвеева (1932-1989), а также И.П. Иванова, В.Ф. Шаталова, Ш.А. Амонашвили, С.Н. Лысенковой, Б.П. и Л.А. Никитиных и др. В педагогике сотрудничества в обобщенном виде нашли выражение плодотворные достижения отечественной и зарубежной психологии и педагогики. Ключевым термином данной системы является, очевидно, «сотрудничество», понимаемое как совместная развивающая деятельность взрослых и детей на основе отношений взаимоуважения, взаимопонимания, взаимопомощи, коллективизма, совместного анализа процесса и результатов деятельности. Концепция увидела свет в опубликованных тезисах-идеях в виде манифестов, составленных по итогам встреч учителей-новаторов [205]. Согласно одной из идей педагогики сотрудничества, школа не сможет полноценно реализовать задачу формирования личности без сотрудничества с ближайшими зонами социальной среды ученика – семьей и различными социальными учреждениями искусства, спорта, технического творчества, предприятиями, общественными организациями, местными властями и т.п. «Педагогика сотрудничества» включает реализацию идей трудового воспитания как элемента всестороннего развития личности. В опыте новаторов

они предстают как путь постепенного вовлечения детей в посильную трудовую деятельность, акцентируя внимание на выявлении и развитии склонностей учащихся. Идеи «Педагогике сотрудничества» широко используются в работе не только отдельных учителей, но и целых школ [7; 19; 40; 106; 290].

Самой же перспективной, на наш взгляд, является холистическая парадигма, которая в Украине вот уже 20 лет развивается и распространяется в контексте «Ноосферного образования». Концепция ноосферного образования предлагает образовательной системе в качестве цели – воспитание и образование здорового и гармоничного человека, которая достигается в процессе симметричного развития полушарий мозга ребенка.

Научно-методологическая база данной концепции была разработана рядом российских и украинских ученых, которые опирались на основные принципы концепции ноосферного образования, сформулированные действительным членом РАЕН, доктором философских наук, проф. Б.А. Астафьевым. Ученый изложил теорию генетического энергоинформационного единства Мира, что позволило его последователям и единомышленникам создать направление в образовании, созвучное Законам Мира и следовать им в постижении этого мира, в мышлении и практической деятельности.

Органическим продолжением этих трудов в области теории систем и теории Мироздания стали работы действительного члена РАЕН доктора психологических наук П.В. Масловой.

За истекшие 20 лет в отделении «Проблемы школьного образования» создано и развивается новейшее научное направление – ноосферная психология. Её автор действительный член РАЕН доктор психологических наук проф. И.Н. Шванёва. Этот интегративный подход впервые в истории психологии ставит целью не только психокоррекцию и лечение, но и помощь в раскрытии генетических возможностей личности на пути её творческой реализации. Данное уникальное научное направление автор называет *психология предназначения*.

Большая группа специалистов отделения работает по созданию нового поколения учебников, адекватных природе мозга человека. Эти учебники названы биоадекватными, так как учитывают законы работы мозга, восприятия информации, тела (каналов восприятия информации, расположенных в теле). Уникальность этих учебников состоит в том, что они являются здоровьесберегающими, позволяя в 3-4 раза быстрее освоить учебный материал благодаря ярким опорным образам-схемам, выстроенным в пропорциях золотого сечения.

«Сегодня, – пишет академик Н.В. Маслова, – когда кризис мышления, заданный исторически и воспроизводимый через систему образования определяет собой клубок других кризисов цивилизации, впервые так отчетливо на первый план выступает необходимость воспитания и образования людей с целостным мышлением, экологичным сознанием, набором подлинных ценностей и идей на основе Всеобщих Законов Мира, Общих законов человеческой цивилизации и постижения» [138].

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что парадигмы образования (в данном случае, в содержательно воспитательных своих аспектах) в различной мере и степени ориентированные либо на социум, либо, напротив, на индивидуальность и личность, не являются случайно возникшими, произвольно изобретенными, более или менее сложными способами организации и осуществления воспитательных воздействий, свободно при этом избираемыми. Они – существенно необходимые ступени в развитии единого образовательного процесса и образовательной деятельности как феномена развивающейся культуры общества и человека. Анализ некоторых из них, в частности персонцентристских, показал нам их идейную близость к античным парадигмам образования: те же цели и схожая методология. Однако современные образовательные концепции намного демократичней античных, что объясняется определенными достижениями европейского общества в сфере образования.

Как нам представляется, на современном этапе развития нашего общества полипарадигмальность современной образовательной практики, множественность теорий и дисциплинарных матриц, на которые она опирается вполне закономерное явление, так как отражает процесс исторического возникновения, сосуществования и конкуренции образовательных парадигм как различных вариантов поиска оптимальных форм организации образовательных процессов в переходное время [291].

Образование по самой своей философской сути означает «образовать самого себя», то есть начало образования – воспитание для образа и посредством образа. И сегодня, вскрывая истинный смысл образования, важно вернуть в него целостный образ, образную составляющую личности. Это позволит преодолеть сопутствующий истории человеческой мысли разрыв между рациональными и интуитивно-образными началами, между сущностью человека и его существованием, между знанием и ценностями, знанием и реальной жизнью. Новая парадигма образования, основывающаяся на принципах целостного знания и целостного мышления, позволит человеку признать и интегрировать все скрытые и игнорируемые им стороны собственной личности, как на бессознательном уровне, так и на уровне самосознания, поэтому она должна быть личностно ориентированной, целью которой являлась бы свободная, творческая личность или индивидуальность, как осознанно обретенная целостность.

Выводы к четвертому разделу

Рассматривая психологический аспект проблемы целостной личности, мы пришли к пониманию динамики развития человека от индивида к личности и от личности к индивидуальности. Причем, индивид по своей природе целостен изначально, индивидуальность же целостность приобретенная. Что же касается личности, то по существу это дифференцированное состояние человеческого самосознания, которое возникает в процессе социализации. В этой связи задачами современной психологии являются осмысленная, профессиональная

помощь человеку в проживании возрастных кризисов, в преодолении внутриличностных конфликтов, в самоопределении и самопознании.

Решение означенных задач возможно средствами и методами, наработанными глубинной психологией, клиент-центрированной терапией, гештальт-терапией, психоанализом, символдрамой и психодрамой.

Рассматривая социальный аспект проблемы целостной личности, мы акцентировали внимание прежде всего на тех элементах социального контекста образования, которые имеют наиболее сильное воздействие на сохранение либо обретение искомой целостности. Таковыми элементами социального контекста образования выступают образовательные концепции, авторские методики, авторские школы, образовательные парадигмы, среди которых нами были выделены две группы: персоноцентристские и природоориентированные парадигмы, усилия которых как раз и направлены на образование гармоничной личности с условием сохранения ее первозданной целостности.

Усилиями психологов вышеперечисленных терапевтических школ и педагогов-новаторов в настоящее время формируется новая образовательная парадигма, которая если не сможет вывести современное общество из духовного и концептуального кризиса, то хотя бы подготовит поколения креативных кадров для реализации этого грандиозного проекта.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертации приведено теоретическое обобщение и новое решение научного задания, сущность которого заключается в социально-философской рефлексии феномена самосознания целостной личности в социальных контекстах образования.

Проведенное исследование дает возможность в обобщенно теоретической форме сделать следующие выводы:

1. Обнаружена схожесть древневосточных и античных (до Аристотеля) представлений о человеке как микрокосме, который находится в синергии с макрокосмосом, то есть как его порождение, творение с определенной целью или смыслом, открыть который для себя – самое главное задание каждого человека. Это холистическое по своему содержанию мировоззрение, согласно которому самосознание – сложное и противоречивое образование, которое имеет свою структуру, элементы которой, взаимодействуя друг с другом в процессе самопознания должны быть иерархизованы относительно духовного центра, слияние с которым дает ощущение полноты бытия, то есть тотальной целостности.

2. Аристотель заложил фундамент новой концепции природы души и человека, в котором душа является энтелехией тела, то есть тело – это сущность человека, а его душа – это существование. При этом душа выступает формой, началом, сутью и целью бытия. Такое толкование природы самосознания не предусматривает каких либо движений к самопознанию, но, именно эта концепция самосознания на долгие годы определила вектор исследования внутреннего мира человека в европейской философской и психологической мысли.

3. Определяя генезисные связи феномена разорванного сознания, нами был обнаружен ряд противоречивых установок и стереотипов в европейском массовом сознании, которые содействовали развитию и распространению данного феномена. В исторической перспективе они появлялись постепенно,

крепко обосновываясь в коллективном бессознательном и определяя тональность мировосприятия и мироощущения. Это противоречие христианского мироощущения, связано с теистскими, теоцентристскими и провиденциалистскими установками, ограниченностью ортодоксальной доктрины и мирским бытием человека. Процесс отчуждения человека от полноты бытия связан с размыванием и потерей ценностного критерия, ментальным конфликтом, внедрением и оправданием двойных этических стандартов, кризисом самосознания, развитием атеизма, морального скептицизма и нигилизма. Завершил разрыв самосознания европейской культуры рационализм, который проник во все области душевной и духовной жизни. Аналитическая картина мира стала строиться предвосхищающим мышлением в дискурсе заранее определенного метода, извлекающего свои правила из субъектно-объектного отношения ко всему сущему.

4. В западноевропейских философских концепциях, рассматривающих в той или иной мере категорию «целостность» относительно природы человека, прослеживается редуцирование всего многообразия сущего к унифицированной структуре человеческого континуума как основной формы его существования. Как правило, акцентируется внимание на каком-то одном проявлении человеческого бытия, на мышлении, которому приписывается статус целостности и первостепенной значимости в сравнении с другими аспектами.

Однако, встав на путь рефлексии и рационального дискурса, западноевропейская постклассическая философия приближалась к постижению «Я» как индивидуальности через категории единичного, отдельного, автономности, понятых через общие, родовые понятия – космос, бог, природа, общество. Усилиями представителей феноменологии, персонализма, персоналогии, философии жизни, философской антропологии и экзистенциализма был создан фундамент для возрождения холистической концепции целостной личности, которая окончательно оформилась в

психоаналитической философии, юнгианском психоанализе, глубинной и трансперсональной психологии.

5. Концепция целостного мира, человека и целостного знания развиваемая украинскими и русскими философами, формировалась в оппозиции к западному типу рациональности в русле концепции соборности, согласно которой целостность образуется устремлением элементов к своему духовному центру. Славянофилов, космистов, органицистов, персоналистов и кордоцентристов сближало понимание природы целостного человека, которая мыслилась такой личностью, у которой воля, вера, любовь и совесть должны находиться в полной гармонии. То есть гармоничное соотношение чувственной и рациональной составляющих самосознания выступало основой развития ее целостности. Однако эти персонцентристские тенденции в понимании природы целостной личности не получили своего последующего развития по известным историческим причинам, а проблема антропологического кризиса с недавних пор стала предметом философского осмысления не только на Западе, но и в отечественной философской мысли.

6. Рассматривая психологический аспект проблемы целостной личности, мы пришли к пониманию динамики развития человека от индивида к индивидуальности. Индивид по своей природе образование целостное, а индивидуальность – целостность, которая может быть приобретенной в процессе индивидуации, что же касается личности, то в сущности, это дифференцированное состояние человеческого самосознания, которое возникает в процессе социализации. Следовательно, целостная личность – это такой уровень осознания содержания внутреннего мира, при котором все элементы структуры самосознания иерархически выстроены и находятся между собой в гармонических отношениях.

В связи с этим, задачами современной психологии является осмысленная, профессиональная помощь человеку в преодолении внутриличностных конфликтов, в самоопределении и самопознании. Решение отмеченных задач возможно средствами и методами, наработанными глубинной психологией,

клиентцентрированной терапией, гештальт-терапией, экзистенциальным психоанализом, символ драмой и психодрамой.

7. Самосознание целостной личности формируется в социальных контекстах образования, которые интенсивно трансформируются, порождая проблему сохранения системы социальных институтов, которые обеспечивают воспроизводимость идентификационных процессов и развитие инновационных структур и программ, направленных на формирование новой социокультурной тождественности. Рассматривая социальный аспект проблемы целостной личности, мы акцентировали внимание на тех креативных факторах социальных контекстов образования, которые имеют наиболее сильное действие на сохранение или обретение искомой целостности. Это, прежде всего, образовательные концепции, авторские методики, авторские школы, среди которых нами были выделены две группы: персонцентристские и природоориентированные, усилия которых как раз и направлены на образование гармоничной личности с условием сохранения ее целостности.

8. Основные положения и выводы могут быть использованы при разработке государственной концепции устойчивого развития Украины, которая предусматривает формирование гармоничных отношений между людьми, между обществом и природой, что в свою очередь не возможно без гармонизации внутреннего пространства современной личности. Результаты исследования также могут быть рекомендованы к применению в педагогической и психологической практике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев, Н. В. Чань-Буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – 272 с.
2. Абульханова-Славская, К. А. Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. – М. : Мысль, 1999. – 299 с.
3. Агацци, Э. Человек как предмет философии / Э. Агацци // Вопросы философии. – 1989. – №2. – С. 24-34.
4. Айер, А. Дж. Человек как предмет научного исследования / А. Дж. Айер // Философские науки. – 1991. – № 1 – С. 120-136.
5. Аквинский, Ф. О вечности мира / Фома Аквинский ; пер. с латин. и примеч. Т. Ю. Бородай // Интеллектуальные традиции античности и средних веков. (Исследования и переводы) / сост. и вступ. ст. М. С. Петровой. – М. : Кругъ, 2010. – С. 122-130.
6. Алексеев, В. М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях / В. М. Алексеев. – СПб. : Наука, 1966. – 286 с.
7. Амонашвили, Ш. А. Размышления о гуманной педагогике / Шалва Александрович Амонашвили. – М. : Изд. дом Шалвы Амонашвили, 1996. – 494 с. : ил.
8. Ананьев, Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2001. – 288 с.
9. Антипин, Н. А. Мировоззренческие и методологические проблемы разработки философии образования для XXI века / Н. А. Антипин // Инновации и образование : сборник материалов конференции. – СПб. : СПб. философ. общ-во, 2003. – С. 15-27. – (Сер. “Symposium”, вып. 29).
10. Антипин, Н. А. Плюралистический характер современной философии и трудности разработки философии образования для XXI века / Н.А. Антипин // XXI век: Государственное, общественно-политическое и экономическое устройство жизни России : тезисы и доклады к IV съезду Петровской академии наук и искусств и к V научной сессии научного совета по проблемам

образования. – СПб. : 2000. – С. 133-136.

11. Анцыферова, Л. И. Развитие личности и проблемы геронтопсихологии / Л.И. Анцыферова. – М. : Ин-т психологии РАН, 2006. – 512 с.

12. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Аристотель ; ред. и вступ. ст. В.Ф. Асмуса ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1975. – 550 с. – (Философское наследие ; [т. 65]).

13. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т.4 / Аристотель ; ред. тома и авторы вступ. статей А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1983. – 830 с. – (Философское наследие ; т. 90).

14. Асмолов, А. Г. Психология индивидуальности / А. Г. Асмолов. – М. : МГУ, 1986. – 196 с.

15. Ассаджиоли, Р. Духовное развитие и нервные расстройства / Роберто Ассаджиоли // Типология психосинтеза: семь основных типов личности. Духовное развитие и нервные расстройства / Роберто Ассаджиоли ; [пер. с нем. Т. Драбкиной]. – М. : Мир Урании, 2008. – С. 121-145.

16. Ассаджиоли, Р. Психосинтез. Принципы и техники / Роберто Ассаджиоли ; пер. с итал. В. Донченко. – СПб. : Питер, 2000. – 416 с.

17. Афанасьев, Ю. Н. Может ли образование быть негуманным? / Ю.Н. Афанасьев // Вопросы философии. – 2000. – №7. – С. 37-42.

18. Афоризмы старого Китая / Сост., пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М. : Наука, 1988. – 190 с.

19. Балабан, М. А. Школа-парк. Как построить школу без классов и уроков / М.А. Балабан. – М. : Первое сентября, 2001. – 204 с.

20. Барт, К. Христианин в обществе / К. Барт // Путь. – 1993. – №1. – 325 с.

21. Баткин, Л. М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди / Л.М. Баткин. – М. : РГГУ, 1995. – 446 с.

22. Баткин, Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления / Л. М. Баткин. – М.:Искусство, 1990. – 415 с.

23. Бергсон, А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон. – М. : Мысль, 1994. – 320 с.

- 24.Бердяев, Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Николай Бердяев. – Париж : Изд-во «Современные записки», 1931. – 320 с. – (Культурно-философская библиотека).
- 25.Бердяев, Н. А. Самопознание : опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
- 26.Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1990. – 340 с.
- 27.Бережной, Н. М. К проблеме комплексного изучения человека / Н.М. Бережной // Философские науки. – 1991. – № 1. – С. 17-30.
- 28.Бессонов, Б. Н. Человек. Пути формирования новой личности / Б.Н. Бессонов. – М. : Мысль, 1988. – 301 с.
- 29.Библия : Книги священного писания. Ветхого и Нового Завета : канонические. – М. : Изд. миссионерского общ-ва «Новая жизнь - Советский Союз», 1991 г. – 1224 с.
- 30.Бим-Бад, Б. М. Педагогические течения в начале двадцатого века : лекции по педагогической антропологии и философии образования / Б. М. Бим-Бад. – М. : Изд-во УРАО, 1998. – 112 с.
- 31.Благова, Т. И. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И.В. Киреевский / Т. И. Благова. – М. : Высш. шк., 1995. – 352 с.
- 32.Блауберг, И. В. Проблема целостности и системный подход / И.В. Блауберг. – М. : Эдиториал УСССР, 1997. – 450 с.
- 33.Блауберг, И. В. Целостность и системность / И. В. Блауберг // Системные исследования : ежегодник / АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники. – М. : Наука, 1977. – С. 5-78.
- 34.Богданова, О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века : монография / О. А. Богданова ; Сев.-Кавказ. науч. центр высш. шк., Рост. гос. экон. ун-т (РИНХ). – Ростов н/Д : Рост. гос. ун-т, 2001. – 156 с.
- 35.Бом, Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре : [Докл. на междунар. конф. "Наука, духовность и глобал. кризис: в направлении

мира с будущим", Прага, авг. 1992] / Д. Бом ; пер. с англ. и предисл. Ж. Дрогалиной // Человек. – М., 1993. – № 1. – С. 7-17.

36.Боринштейн, Е. Р. .Социально-дезадаптированная семья как объект социально-философского исследования / Боринштейн Е. Р. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2011. – 1 (26). – С. 21-27.

37.Бубер, М. Проблема человека / Мартин Бубер ; перевод Ю. С. Терентьева // Два образа веры / Мартин Бубер ; сост. П. С. Гуревича, С. Я. Левит ; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. – М. : Республика, 1995, – С. 157-232. – (Мыслители XX века).

38.Быстрицкий, Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Е. К. Быстрицкий ; АН УССР, Ин-т философии. – Киев : Наукова думка, 1991. – 200 с.

39.Вебер, М. Избранные произведения : пер. с нем. / Макс Вебер ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова, предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологическая мысль Запада).

40.Вентцель, К. Н. Свободное воспитание : сб. избр. тр. / К. Н. Вентцель ; сост. Л. Д. Филоненко. – М. : АПО, 1993. – 170 с.

41.Вивекананда, Свами. Философия йога / Свами Вивекананда; [пер. со втор. калыткут. изд. Я. К. Попова]. – Магнитогорск : Амрита, 1992. – 512 с.

42.Войтенко, Т. П. Возвращение к ребенку (опыт реализации идеи свободного образования) / Т. П. Войтенко. – Калуга : Изд-во Н. Бочкаревой, 1999. – 113 с.

43.Войтыла, К. Основания этики / К. Войтыла // Вопросы философии. – 1991. – №1. – С. 39-47.

44.Волков, Ю. Г. Целостная личность: сущность, пути формирования / Ю. Г. Волков. – Ростов : РГУ, 1985. – 214 с.

45.Выготский, Л. С. Исторический смысл психологического кризиса / Л. С. Выготский // Собр. соч. В 6 т. Т. 1 / ред.: А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевский. – М. : Педагогика, 1982. – С. 291-436.

46.Вышеславцев, Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 69-75.

47.Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев // Кризис индустриальной культуры : избр. соч. / Б. П. Вышеславцев. – М. : Астрель, 2006. – С. 21-194.

48.Гаврюшин, Н. К. Русская философия и религиозное сознание / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1994. – №1. – С.67-77.

49.Гадамер, Г.-Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики : пер. с нем. / Г.-Х. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с,

50.Гарнцев, М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М. А. Гарнцев. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 215 с.

51.Гвардини, Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 23-31.

52.Гегель, Г. В. Ф. Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавадгита» Вильгельма Фон Гумбольда. Берлин, 1826 / Г. В. Ф. Гегель // Вопросы философии. – 1994. – №10. – с. 131-137.

53.Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Г. Шпета. – СПб. : Наука, 1992. – 441, [2] с. – (Слово о сущем). – (Репринт. изд. Соч. В 14 т. Т. 4. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. – М., 1959.).

54.Гегель, Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т.1 / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной] ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1975. – 532 с. – (Философское наследие ; [т. 66]).

55.Гедікова, Н. П. Роль соціокультурних чинників у сучасному процесі формування світогляду українського суспільства / Н. П. Гедікова // Вісн. Одеськ. нац. ун-ту. Сер. Соціологія і політичні науки. – 2008. – Т. 13, Вип. 5. – С.48-58.

56.Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии : сб. переводов / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 151-201.

57.Гийон, Ч. Аутентичность, нравственные ценности и психотерапия / Ч. Гийон // Мартин Хайдеггер : [сб. ст. : пер. с англ.] / Изд. подгот. Д. Ю. Дорофеев. – СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. – С. 397-425.

58.Глазенапп, Х. Буддийские таинства. Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы» : (главы из книги) / Хельмут фон Глазенапп ; пер. с нем., предисл. и примеч. Н. Н. Трубниковой // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 208-236.

59.Говинда, Лама Анагарика. Творческая медитация и многомерное сознание : пер. с англ. / Лама Анагарика Говинда (Анангаваджра Кхмсум Вангчук). – Москва : Центр духовной культуры "Единство", 1993. – 269 с.

60.Голубович, І. В. Біографія як соціокультурний феномен: методологія аналізу в гуманітарному знанні / Голубович І. В. // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С. 122-135.

61.Голубович, И. В. Инварианты культуры в свете «ситуации человека» / Голубович И. В. // Глобальное пространство культуры : материалы международного научного форума, (Санкт-Петербург, 12-16 апреля 2005 г.) / СПб. гос. ун-т. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 28-30.

62.Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.

63.Гуревич, П. С. Философия человека : в 2 ч. / П. С. Гуревич ; Рос. акад. Наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 1999–2001. – 2 ч.

64.Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : ДИК, 1999. – 336 с.

65.Дао дэ цзин / пер. с кит. Ян Хин-шуна. – СПб. : Азбука, 1999. – 181 с.

66. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Русск. Язык, 1986. – 840 с.

67. Декарт, Р. Избранные произведения : пер. с фр. и лат. / Р. Декарт ; ред., авт. вступ. ст. В. В. Соколов. – М. : Политиздат, 1950. – 712 с.

68. Делёз, Ж. Логика смысла / Жиль Делёз ; пер. с франц. Я. И. Свирского. – М. : Раритет, 1998. – 325 с.

69. Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида ; пер. с франц. С. Г. Калининой и Н. В. Сулова. – СПб : Алетейя, 1999. – 208 с.

70. Диллон, Д. Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии / Джон Дилон ; пер. с англ. Е. В. Афонасина. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – 532 с.

71. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.

72. Дистервег, А. О природосообразности и культуросообразности в обучении / А. Дистервег // Народное образование. – 1998. – № 7. – с. 193-194.

73. Дмитриева, М. С. К пояснению междисциплинарного исследования / Дмитриева М. С. // Науковий вісник. – 2010 – № 5-6. – С. 162-169.

74. Добролюбская, Ю. А. Измененные состояния сознания в свете исследований культурной антропологии / Ю. А. Добролюбская // Credo new : теоретический журнал. – СПб., 2003. – № 2 (34). – С. 124-137.

75. Закон України. Про освіту : Закон від 23.05.1991 № 1060-XII [Електронний ресурс] / Верховна Рада УРСР. – Редакція від 01.01.2013. – [Цит. 2013, 18 квітня]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/про_освіту.

76. Зеньковский, В. История русской философии / В. Зеньковский. – М. : Академический проект : Раритет, 2001. – 880 с.

77. Золотой век дзэн. Антология классических коанов дзэн эпохи Тан / сост. и коммент. Р. Х. Блайса. – СПб. : Евразия, 2001. – 475 с.

78.Єршова-Бабенко, И. В. Актуальные проблемы науки и образования на рубеже тысячелетий и веков / Ершова-Бабенко И. В. // Наука і освіта. – 2008. – № 3. – С. 57-63.

79. Ершова-Бабенко, И. В. Сборник лекций по психосинергетике / Ершова-Бабенко Ирина Викторовна. – Одесса : ОНУ им. И. И. Мечникова, 2007. – 269 с.

80.Иванов, В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – М. : Мысль, 1982. – 436 с.

81.Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Вернер Йегер ; пер. с нем. Ю. А. Шичалина. – М. : «Греко-латинский кабинет», 1997. – 335 с.

82.Кавалеров, А. І. Впровадження інновацій / А. І. Кавалеров // Наукове пізнання: методологія та технологія. Спецвипуск. – 2009 – № 2 – С. 4-7.

83.Кавалеров, А. И. Знание и сознание : монография / Кавалеров А. И., Байрамова Е. В. ; И. о. Южноукр. гос. педагог. ун-та им. К. Д. Ушинского. – Одесса : Астропринт, 2008. – 160 с.

84.Какабадзе, З. М. Проблема человеческого бытия / З. М. Какабадзе. – Тбилиси : Мецниереба, 1985. – 309 с.

85.Кант, И. Критика чистого разума. / И. Кант // Соч. : в 6 т. Т. 3 / [ред. Т. И. Ойзерман]. – М. : Мысль, 1964. – С. 69-758. – (Философское наследие).

86.Кант, И. О педагогике / И. Кант // Трактаты и письма / И. Кант ; АН СССР. Ин-т философии. – М : Наука, 1980. – с. 445-504.

87.Кант, И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб. : Наука, 1995. – 528 с.

88.Кальвин, Ж. О христианской жизни / Жан Кальвин ; пер. с франц. Н. В. Ревуненковой. – М. : Протестант, 1995. – 310 с.

89.Карлгрен, Ф Воспитание к свободе: педагогика Р. Штайнера : пер. с нем. / Ф. Карлгрен. – М. : Парсифаль, 1995. – 267 с.

90.Карсавин, Л. О личности / Л. Карсавин. // Религиозно-философские сочинения : в 2 т. / сост. С. С. Хоружий. – М. : Ренессанс, 1992. – Т. 1. – С. 3-234.

91.Карсаевская, Т. В. Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития современного человека / Т. В. Карсаевская, – М. : Медицина, 1978. – 247 с.

92.Кассирер, Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Эрнст Кассирер // Проблема человека в западной философии : сборник переводов переводов / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3-30.

93.Келасьев, В. Н. Интегративная концепция человека / В. Н. Келасьев. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1992. – 208 с.

94.Кемеров, В. Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл / В. Е. Кемеров. – М. : Политиздат, 1977. – 256 с.

95.Кессиди, Ф. Х. От мифа к Логосу / Ф. Х. Кессиди. – М. : Наука, 1972. – 210 с.

96.Киреевский, И. В. Критика и эстетика / И. В. Киреевский ; сост., авт. примеч., вступ. ст. Ю. В. Манн. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1998. – 463 с.

97.Киреевский, И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И. В. Киреевский // Избранные сочинения / А. С. Хомяков, И. В. Киреевский ; сост., вступит. ст., коммент. Н. И. Цимбаев ; Ин-т обществ. мысли. – М. : РОССПЭН, 2010. – С .442-480.

98.Клакхон, К. К .М. Зеркало для человека. Введение в антропологию / К. К. М. Клакхон. – СПб. : Евразия, 1998. – 352 с.

99.Книга Будды : [антология] / сост. , вступ. ст., коммент. А. А. Галата. – СПб. : Амфора, 2009. – 378 с.

100.Коменский, Я. А. Избранные педагогические сочинения / Я. А. Каменский. – М. : Просвещение. – 1955. – 652 с.

101.Кон, И. С. В поисках себя. Личность и ее самосознание / И. С. Кон. – М : Политиздат, 1984. – 335 с.

102.Кондрашова, Н. В. Философия и социогуманитарное образование в современных условиях : (Обзор материалов конференции) / Н. В. Кондрашова //

Вестник Московского университета. Сер.7, Философия. – 2003. – № 6. – С. 119-125.

103.Конох, М. С. Філософія екзистенціалізму і її вплив на проблеми виховання людської особистості / М. С. Конох // Грані. – Дніпропетровськ, 2003. – № 1 (27). – С. 68-72.

104.Конох, М. С. Философия образования и болонский процесс / М. С. Конох // Філософсько-антропологічні студії' 2008 / Дніпропетр. нац. ун-т, каф. філософії та ін. – К. : Стилос ; Дніпропетровськ : ДНУ, 2008. – С. 128-133.

105.Конфуций. От сердца к сердцу. Уроки «Луньюя» Юй Дань / пер. с кит. В. И. Кузнецова. – М. : АСТ, 2010. – 252 с.

106.Корнющенко, Д. И. Интегральная диалогика: интенсивная технология гуманитарного образования : учеб.-метод. курс / Д. И. Корнющенко. – М. : Компания Спутник+, 2009. – 297 с.

107.Корсак, К. В. Освіта, суспільство, людина в ХХІ столітті: інтегрально-філософський аналіз : монографія. / Корсак К. В. – К. ; Ніжин : Вид-во НДПУ ім. М. Гоголя, 2004. – 224 с.

108.Кремень, В. Г. Наукове забезпечення вищої освіти України в ХХІ ст. / В. Г. Кремень // Вища освіта України. – 2001. – № 1. – С. 10-15.

109.Крымский, Ф. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / Ф. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21-28.

110.Кузьмина, Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии / Т. А. Кузьмина. – М : Наука, 1989. – 197 с.

111.Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

112.Лакан, Жак. Стадия зеркала и её роль в формировании функции Я / Ж. Лакан // Психология самосознания : [хрестоматия / ред.-сост. Д. Я. Райгородский]. – Самара : БАХРАХ-М, 2003. – С. 398-406.

113.Лебон, Г. Мнения и верования толпы / Гюстав Лебон // Психология толп / Гюстав Лебон, Габриэль Тард. – М. : Ин-т психологии РАН : КСП+, 1998. – С. 167-218.

114.Лейбин, В. М. «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба / В. М. Лейбин. – М. : Полит.литература, 1982. – 254 с.

115.Лейбниц, Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / Готфрид Вильгельм Лейбниц ; [пер. с франц. Н. А. Иванцова] // Соч. в 4 т. Т.1 / ред. и сост. т., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. – М. : Мысль, 1982. – С. 404-412.

116.Лекторский, В. А. Идеалы и реальность гуманизма / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 22-28.

117.Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. / А. Н. Леонтьев. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1977. – 304 с.

118.Летуновский, В. В. Сравнительный анализ методологических оснований вариантов экзистенциального анализа Л. Бинсвангера и М. Босса / В. В. Летуновский // Понимание как фактор личностного развития. – Кемерово : Графика, 2002. – С. 86-89.

119.Лисеенко, Е. В. Человек в трансформирующемся обществе: изменение ценностного сознания / Лисеенко Е. В. // Человек в современных философских концепциях : материалы IV международной конференции, (Волгоград, 28-31 мая 2007 г.) : в. 4 т. / Волгоградск. гос. ун-т. – Волгоград : ВГУ , 2007. – Т. 3. – С. 421-424.

120.Литературная теория немецкого романтизма : документы / под ред., со вступ. статьей и коммент. Н. Я. Берковского ; пер. Т. И. Сильман и И. Я. Колубовского ; Гос. Акад. Искусствознаний, Ин-тут лит-ры. – Л. : Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. – 333 с.

121.Лосев, А. Ф. Абсолютная диалектика. Абсолютная мифология / А. Ф. Лосев // Символ. – 1997. – № 37. – С. 263-274.

122.Лосев, А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.

123.Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Высшая школа, 1963. – 655 с.

124.Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1998. – 750 с. : ил. – (Философское наследие).

125.Лосский, Н. О. Свобода воли / Н. О. Лосский // Избранное / Н. О. Лосский. – М. : Правда, 1991. – С. 56-112.

126.Лосский, Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.

127.Лутай, В. Сучасні філософські засади реформування української системи «Освіта-Наука-Виробництво» / Владлен Лутай // Філософія освіти. – 2008. – № 1-2 (7). – С. 22-34.

128.Лютер, М. Избранные произведения / Мартин Лютер. – М. : Протестант, 1997. – 234 с.

129.Малахов, В. А. Культура и человеческая целостность / В. А. Малахов. – Киев. : Наукова Думка, 1984. – 120 с.

130.Малкина-Пых, И. Г. Возрастные кризисы. Справочник практического психолога / И. Г. Малкина-Пых. – М. : ЭКСМО, 2005. – 896 с.

131.Мамардашвили, М. Лекции по античной философии / М. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 310 с.

132.Мамардашвили, М. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / М. Мамардашвили. – М. : Изд-во «Лабиринт», 1996, – 432 с.

133.Манн, Т. Собрание сочинений. В 10-ти т. Т.9. / Томас Манн. – М. : Иностранная лит-ра, 1960. – 611 с.

134.Маннгейм, К. Диагноз нашего времени / Карл Маннгейм. – М. : Юрист, 1994. – 700 с.

135.Маритен, Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Жак Маритен // Проблема человека в западной философии : сб. переводов / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 229-260.

136.Марков, Б. В. Философская антропология: очерки теории и истории / Б. В. Марков. – СПб. : Изд-во «Лань», 1997. – 384 с.

137.Марсель, Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы / Габриэль Марсель ; пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Гаянэ Тавризян. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. – 216 с. – (Французская философия XX века).

138.Маслова, Н.В. Научно-теоретические основы познания и методология ноосферного образования /Н.В. Маслова //»Три Ключа» Педагогический вестник. Выпуск 3-ий. -М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили.-1999. С.131-141.

139.Маслоу, А. Самоактуализация / Абрахам Маслоу // Психология личности : тексты / ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузырей. – М : МГУ, 1982. – С. 108-117.

140.Материалисты Древней Греции : собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынникова. – М. : Госполитиздат, 1955. – 238 с.

141.Материалы «круглого стола» «Философия, культура и образование» // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 3-34.

142.Меликадзе, Н. Л. Проблема целостности и системный анализ / Н. Л. Меликадзе // Системные исследования. Методологические проблемы : Ежегодник 1991 / гл. ред. Д. М. Гвишиани ; АН СССР, ВНИИ системн. исслед. – М. : Наука, 1991. – С. 37-51.

143.Меновщиков, В. Ю. Психологическое консультирование. Работа с кризисными и проблемными ситуациями / В. Ю. Меновщиков. – М. : Смысл, 2002. – 520 с.

144.Мерло-Понти, М. Око и дух / Морис Мерло-Понти. – М. : Республика, 1992. – 132 с.

145.Мид, Дж. Интернализированные другие и самость / Джон Мид // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. – М. : МГУ, 1994. – С. 220-254.

146.Молчанов, В. И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера / В. И. Молчанов // Проблемы онтологии в современной буржуазной

философии / отв. ред. Т. А. Кузьмина. – Рига : Зинатне, 1988. – С. 81-100.

147.Монтессори, М. Помоги мне это сделать самому : статьи, советы и рекомендации / М. Монтессори. – М., 2006. – 272 с.

148.Москаленко, А. Т. Смысл жизни и личность / А. Т. Москаленко, В. Ф. Сержантов. – Новосибирск : Наука, 1989. – 205 с.

149.Мотрошилова, Н. В. Идея логоса / Н. В. Мотрошилова // История философии: Запад-Россия-Восток. В 4 кн. Кн. 1. Философия древности и средневековья / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – 3-е изд. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. – С. 59-60.

150.Мунье, Э. Персонализм / Э. Мунье // Манифест персонализма / Э. Мунье ; пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. – М. : Республика, 1999. – С. 459-538.

151.Мысливченко, А. Г. Человек как предмет философского познания / А. Г. Мысливченко. – М. : Мысль, 1972. – 190 с.

152. Мысык, И. Г. Реформирование высшего образования в Украине: опыт и перспективы / И. Г. Мысык // Перспективи. – 2011. – № 2 (48). – С. 121-127.

153.Мисик, І. Г. Специфіка філософствовуння в аспекті освіти / І. Г. Мисик // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2011. – № 1 (26). – С. 64-68.

154.Мысык, И. Г. Философия образования и тенденции развития образования в Украине / И. Г. Мысык // Перспективи. – 2011. – № 4 (50). – С. 101-106.

155.Николай Кузанский. Об ученом незнании / Николай Кузанский // Соч. : в 2 т. / общ. ред. В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 47-184.

156.Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М. : Refl-book, 1994. – 352 с. – (Избранные произведения : в 3 т / Ф. Ницше ; т. 1).

157.Ницше, Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения / Фридрих Ницше. – М. : Триада-Фаин, 1993. – 235 с.

158.Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // Соч.: в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и примеч.

К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 231-490.

159.Образовательная программа «Школа 2100». Приоритетные направления развития образовательной программы / под науч. ред. А. А. Леонтьева. – М. : Баласс, 2000. – 208 с.

160.Огурцов, А. П. Постмодернистский образ человека и педагогика / А. П. Огурцов // Человек. – 2001. – № 4. – С. 17-26.

161.Омельченко, Н. В. Первые принципы философской антропологии / Н. В. Омельченко. – Волгоград : ВолГУ, 1997. – 196 с.

162.Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет ; пер. А. М. Гелескула // Философия культуры. Эстетика : [сб. переводов] / Хосе Ортега-и-Гассет ; [сост. В. Е. Багно, вступ. ст. Г. М. Фридендера]. – М. : Искусство, 1991. – С. 309-350.

163.Оссовская, М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская. – М. : Прогресс, 1987. – 526 с.

164.Парсонс, Т. Система координат и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем / Т. Парсонс ; пер. Г. Беляевой // Американская социологическая мысль : тексты / ред. В. И. Добреньков. – М. : МГУ, 1994. – С. 448-464.

165.Парсонс, Т. Система современных обществ / Толкотт Парсонс. – М. : Аспект-Пресс, 1997. – 270 с.

166.Паскаль, Б. Мысли. Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль ; [пер. с фр., вступ. ст. и примеч. Ю. Гинзбург]. – М. : АСТ : Пушкинская библиотека, 2003. – 530 с.

167.Пеньков, Е. М. Социальные нормы: управление, воспитание, поведение / Е. М. Пеньков. – М. : Высшая школа, 1990. – 176 с.

168.Перлз, Ф. Практика гештальттерапии / Фредерик Перлз. – М. : Ин-т общегуманит. исследов., 2002. – 480 с.

169.Перлз, Ф. Теория гештальттерапии / Фредерик Перлз. – М. : Ин-т общегуманит. исследов., 2004. – 384 с.

170. Печчеи, А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи ; пер. с англ. О. В. Захаровой. – М. : Прогресс, 1980. – 300 с.

171. Пигалев, А. И. Культура как целостность. (Методологические аспекты) / А. И. Пигалев. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2001. – 468 с.

172. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики / сост. А. К. Шапошников. – М. : ЭКСМО, 2004. – 440 с.

173. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т.2 / Платон ; [общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; пер. с древнегреч. С. А. Ананьина и др.]. – М. : Мысль, 1993. – 528 с. – (Философское наследие ; т. 116).

174. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т.3 / Платон ; [общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева, А. Н. Егунова, Н. В. Самсонова]. – М. : Мысль, 1994. – 656 с. – (Философское наследие ; т. 117).

175. Плеснер, Х. Ступени органического и человек / Хельмут Плеснер // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. П. С. Гуревич. – М. : Прогресс, 1988. – С. 96-151.

176. Поплавская, С. В. Велнес-философия как практическая философия целостной личности / Поплавская С. В. // Ученые записки Таврического нац. ун-та им. В. И. Вернадского. – Симферополь, 2011. – Т. 24 (63), №2. – С. 84-90.

177. Поплавская, С. В. Информационная революция и философские проблемы образования / Поплавская С. В. // Освіта та економіка: у пошуках діалогу : збірник наукових праць за матеріалами науково-практичної конференції, (Одеса, 5-7 квітня 2012 р.) : у 2 т. / ред. Петінова О. Б. ; ПНПУ ім. К. Д. Ушинського ; Одеський нац. економ. ун-т. – Одеса, 2012. – Т. 1. – С. 38-40.

178. Поплавская, С. В. Образовательный процесс и витагенный опыт: философский анализ / Поплавская С. В. // Сучасні проблеми науки та освіти : матеріали Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної школи-конференції, (Велика Ялта, 29 квітня-09 травня 2011 р.) / Укр. Асоціація «Жінки в науці та освіті», Харківський нац. ун-т. – Харків, 2011. – С. 227-228.

179.Поплавская, С. В. Проблема формирования целостного самосознания в процессе образования / Поплавская С. В. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Одеса, 2010. – № 1 (25). – С.148-154.

180.Поплавская, С. В. Психологический аспект проблемы формирования целостной личности / Поплавская С. В. // Перспективи. – Одеса, 2012. – № 2 (52), додат. – С. 93-95.

181.Поплавская, С. В. Самосознание как предмет философского познания / Поплавская С. В. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Одеса, 2008. – № 1 (21). – С.46-50.

182.Поплавская, С. В. Самосознание как основа формирования целостной личности / Поплавская С. В. // Філософія освіти як методологічна основа реформування школи : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, (Дніпропетровськ, 14-15 квітня 2009 р.) / ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України. – Дніпропетровськ, 2009. – С. 235-238.

183.Поплавская, С. В. Философия образования в эпоху постмодерна/ Поплавская С. В. // Традиції та інновації в науці та освіті ХХІ століття : матеріали міжнародної наукової конференції, (Одеса, 30 вересня – 1 жовтня 2010 р.) / ПНПУ ім. К. Д. Ушинського. – Одеса, 2010. – С. 44-46.

184.Поплавская, С. В. Філософська антропологія як методологія педагогіки / Поплавская С. В. // Матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної міждисциплінарної конференції, присвяченої Дню Європи в Україні, (Херсон, 17 травня 2011 р.) / Херсонський державн. аграрн. ун-т. – Херсон, 2011. – С. 14-19.

185.Пригожин, И. Делать не физику бога, а физику человека. / Илья Пригожин // Известия. – 1993. – 24 июля.

186.Пригожин, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.

187.Проблема сознания в современной западной философии / под ред. Кузьминой Т. А. – М. : Наука, 1989. – 256 с.

188. Проблема человека в западной философии : переводы / сост. П. С. Гуревич. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.

189. Проблема человека в современной философии / под ред. Б. Т. Григорьяна и др. – М. : Наука, 1969. – 431 с.

190. Пунченко, О. П. Образование в системе философских ценностей : монография / О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко. – Одесса : Печатный дом : Друк Південь, 2010. – 506 с.

191. Путилова, Л. М. Самопознание как индивидуальный опыт ментальной рефлексии (в контексте философской антропологии) / Л. М. Путилова. – Волгоград : ВолГУ, 1998. – 200 с.

192. Рамачарака. Религии и тайные учения Востока / Рамачарака ; [пер. под ред. О. Колесникова]. – М. : Эксмо, 2004. – 800 с.

193. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней. [В 4 кн. Кн. 4]. От романтизма до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери ; [пер. С. Мальцевой]. – СПб : Петрополис, 1997. – XXX, 850 с.

194. Резвицкий, И. И. Индивидуальность. Личность. Общество / И. И. Резвицкий. – М. : Политиздат, 1984. – 141 с.

195. Рикёр, П. Человек как предмет философии / Поль Рикёр // Вопросы философии. – 1989. – №2. – С. 41-50.

196. Роджерс, К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Р. Роджерс ; пер. с англ., ред. и предисл. Е. И. Исениной. – М. : Прогресс : Универс, 1994. – 480 с.

197. Розанов, В. В. О понимании / В. В. Розанов. – СПб. : Наука, 1994. – 432 с.

198. Романенко, М. І. Гуманізація освіти / М. І. Романенко. – Дніпропетровськ : Промінь, 2001. – 160 с.

199. Романенко, М. І. Освітня парадигма : генезис ідей та систем / Романенко Михайло Ілліч. – Донецьк : Промінь, 2000. – 160 с.

200. Русский космизм : антология философской мысли / сост., авт. предисл. С. Г. Семенова, сост., авт. примеч. А. Г. Гачева. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

201.Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр., пред., прим. В. И. Колядко. – М : Республика, 2000. – 639 с.

202.Сковорода, Г. С. Повне зібрання творів. У 2 т. Т. 1 / Григорій Сковорода ; [ред. кол.: В. І. Шинкарук (гол.) та інш. ; АН УРСР, Ін-т філософії]. – К. : Наукова думка, 1973. – 531 с.

203.Сковорода, Г. С. Сочинения / Григорий Сковорода ; пер. с укр. А. Н. Гордиенко. – Мн. : Современный литератор, 1999. – 704 с.

204.Слободчиков, В. И. Категория возраста в психологии и педагогике развития / В.И. Слободчиков // Вопросы психологии. – 1991. – № 2. – С. 37-49.

205.Смыслы и цели образования: инновационный аспект : сборник науч. Текстов / под ред. А. В. Хуторского. – М. : Научно-внедренческое предприятие «ИНЭК», 2007. – 300 с.

206.Соловьев, А. В. Смена образовательной парадигмы в контексте перехода к информационному обществу / А. В. Соловьев // Человек в мире культуры: общество и образование : материалы третьего междунаро. философско-культурологического симпозиума, (Рязань, 10-12 октября 2006 г.) / Рязанский гос. ун-т. – Рязань, 2007. – С. 70-74.

207.Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал / Владимир Соловьев // Соч. : в 2 т. / [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. – М. : Наука, 1988. – Т. 1. – С. 581-756.

208.Соловьев, В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Соч. В 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. – М : Мысль, 1988. – С. 493-547.

209.Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Владимир Соловьев ; [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Л. Кравца и др.] ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1988. – 822 [2] с. – (Филос. наследие ; т. 105).

210.Соловьев, В. С. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – 736 с. – (Соч. : в 2 т. ; т. 2).

211.Спиноза, Б. Этика / Бенедикт Спиноза ; пер. с латин. Н. А. Иванцова // Избр. произв. В 2 т. Т. 1 / общ. ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. – М. :

Политиздат, 1957. – С. 359-618.

212.Станкевич, Л. П. Проблемы целостности личности. (Гносеологический аспект) / Л. П. Станкевич. – М. : Высшая школа, 1987. – 132 с.

213.Степин, В. С. Философская антропология и философия науки / В. С. Степин. – М. : Высшая школа, 1992. – 192 с.

214.Столин, В. В. Самосознание личности / В. В. Столин. – М : МГУ, 1983. – 284 с.

215.Судзуки, Д. Т. Основы дзэн-буддизма / Д. Т. Судзуки. – СПб. : REPL-book, 1993. – 333 с.

216.Тард, Г. Мнение и толпа / Габриэль Тард // Психология толп / Гюстав Лебон, Габриэль Тард. – М. : Ин-т психологии РАН : КСП+, 1998. – С. 255-408.

217.Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – 240 с.

218.Тельнова, Н. А. Феномен целостности человека: метафизический статус и методология исследования / Н. А. Тельнова. – Волгоград : Офсет, 2000. – 296 с.

219.Тельнова, Н. А. Целостность как системное качество человеческого бытия / Н. А. Тельнова // Философия без границ : сб. статей : в 2 ч. / Филос. факультет МГУ. – М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. – Ч. 2 – С. 37-46.

220.Тельнова, Н. А. Целостность человека в онтолого-антропологическом измерении / Н. А. Тельнова. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2002. – 208 с.

221.Тельнова, Н. А. Целостность человека как философско-антропологическая проблема / Н. А. Тельнова. – Волгоград : ВолГУ, 2001. – 264 с.

222.Тиллих, П. Мужество быть / Пауль Тиллих ; [пер. Т. И. Вевюрко] // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века / [сост. и общ. ред. С. В. Лёзова и О. В. Боровой]. – М. : Наука, 1994. – С. 100-141.

223.Толстой, Л. Н. Воспитание и образование / Л. Н. Толстой // Педагогические сочинения / сост. Е. Н. Медынского, Н. А. Константинова, Н. Н. Гусева. – М. : Педагогика, 1989. – С. 205-232.

224. Торчинов, Е. А. Даосизм: поиск бессмертия и свободы / Е. А. Торчинов // Реверс: философско-религиозный и литературный альманах. – СПб, 1992. – Вып. 1. – С. 224-254.

225. Уилбер, К. Безграничное. Восточные и западные стратегии саморазвития человека [Электронный ресурс] / Кен Уилбер ; пер. В. Данченко. – К. : PSYLIB, 2004. – [Цит. 2013, 11 апреля]. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/uilbk01/>.

226. Уилбер, К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия. / Кен Уилбер ; пер. с англ. под. ред. А. Киселева. – М. : АСТ [и др.], 2004. – 412 с.

227. Ушинский, К. Д. Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 2. Вопросы обучения / К. Д. Ушинский. – М. : Учпедгиз, 1954. – 732 с.

228. Ушинский, К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии / К. Д. Ушинский // Педагогическая антропология / В. И. Максакова. – 3-е изд., стер. – Москва : Академия, 2006. – С. 76-196.

229. Файзуллаев, А. А. Мотивационные кризисы личности / А. А. Файзуллаев // Психологический журнал. – 1989. – № 3. – С. 34-43.

230. Федоров, Ю. М. Сумма антропологии. В 2 кн. Кн. 2. Космо-антропо-социо-природогенез Человека / Ю. М. Федоров ; отв. ред. В. Г. Федотова ; Рос. акад. наук, Ин-т криосферы Земли, Сибирское отд. – Новосибирск : Наука, 1995. – 430 с.

231. Фейербах, Л. Сущность христианства / Людвиг Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах ; общ. ред., вступ. ст. М. М. Григорьян. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 2. – С. 7-405.

232. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии : сб. пер. / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 357-403.

233. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины. В 2 ч. Ч. 1 / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 490 с. – ([Соч.] : в 2 т. / П. А. Флоренский ; т. 1).

- 234.Фохт, Б. А. *Lexicon Aristotelicum*. (Пособие для изучения Аристотеля...). Краткий лексикон... / Б. А. Фохт // Историко-философский ежегодник'97 / [Редкол.: Н. В. Мотрошилова (отв. ред.) и др.]. – М., 1999. – С. 41-74.
- 235.Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подгот. изд. А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – 580 с.
- 236.Франк, С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Реальность и человек / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1997. – С. 6-206.
- 237.Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Соч. / [вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Ю. П. Сенокосова]. – М. : Правда, 1990. – С. 183-603.
- 238.Фрейд, З. Неудобства культуры / Зигмунд Фрейд. – М. : Азбука, 2010. – 192 с.
- 239.Фролов, И. Т. О человеке и гуманизме : работы разных лет / И. Т. Фролов. – М. : Политиздат, 1989. – 559 с.
- 240.Фромм, Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. – 2-е изд. – М. : Прогресс, 1990. – 320 с.
- 241.Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Эрих Фромм ; пер. с англ. Т. В. Банкетовой, С. В. Карпушиной. – СПб. : АСТ, 2005. – 576 с.
- 242.Фромм, Э. Иметь или быть? / Эрих Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 331 с.
- 243.Фромм, Э. Пути из больного общества / Э. Фромм ; пер. Л. Ионина // Проблема человека в западной философии : сб. пер. с англ., нем., фр. / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 443-483.
- 244.Фукидид. История / Фукидид. – М. : Ладомир : АСТ, 1999. – 736 с. – (Классики исторической мысли).
- 245.Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко ; пер. с франц. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. – СПб. : А-сad, 1994. – 408 с.
- 246.Фюр, Р. Тезисы о гештальт педагогике / Рейнгард Фюр // Гештальт-терапия. – 1988. – № 1. – С. 67-77.

247.Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. / Юрген Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева, послесл, Б.В. Маркова. – СПб. : Наука, 2000. – 379 с

248.Хабермас, Ю. Понятие индивидуальности / Юрген Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 35-40.

249.Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; пер. В. Бибихина // Проблема человека в западной философии : сб. пер. с англ., нем., фр. / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 314-357.

250.Халапсис, А. В. «Дух» как философская категория / А. В. Халапсис // Грані. – Дніпропетровськ, 2010. – № 4. – С. 32-35.

251.Хант, Г. О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Гарри Хант ; пер. с англ.. А. Киселева. – М. : АСТ [и др.], 2004. – 555 с.

252.Хевеши, М. А. Политика и психология масс / М. А. Хевеши // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 33-42.

253.Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.

254.Холл, М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / Мэнли Холл. – М. : Эксмо ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – 960 с.

255.Хомяков, А. С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину [Электронный ресурс] / Хомяков Алексей Степанович. – [Цит. 2013, 24 апреля]. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom1/9>.

256.Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно. – СПб. : Наука, 1997. – 260 с.

257.Хуторской, А. В. Ключевые компетенции как компонент личностно-ориентированной парадигмы образования / А. В. Хуторской // Народное образование. – 2003. – № 2. – С. 58-64.

258. Целикова, О. П. Нравственная целостность личности / О. П. Целикова. – М. : Наука, 1983. – 159 с.
259. Цибра, М. Ф. Метанойа : Філософсько-етичний аспект / Цибра Микола Федорович. – Одеса : Астропринт, 2006. – 240 с.
260. Чанышев, А. Н. Аристотель / А. Н. Чанышев. – М. : Мысль, 1981. – 200с. -(Мыслители прошлого).
261. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии : учебное пособие для вузов / А. Н. Чанышев. – М. : Высш. школа, 1991. – 512 с.
262. Чаттерджи, С. Древняя индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта ; пер. с англ. под ред. В. И. Кальянова. – М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1954. – 408 с.
263. Чеснокова, И. И. Психологическое исследование самосознания / И. И. Чеснокова. – М. : Изд-во МГУ, 1983. – 284 с.
264. Чечулин, А. В. Негативная антропология / А. В. Чечулин. – СПб. : Лань, 1999. – 159 с.
265. Чжуан-Цзы : Даосские каноны / пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малявина. – М. : Астрель, 2002. – 432 с. – (Китайская классика : новые переводы, новый взгляд).
266. Чунаева, А. А. О целях образования в XXI веке / Чунаева А. А // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 1998. – Вип. 1-2. – С. 90-93.
267. Швейцер, А. Культура и этика / Альберт Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 344 с.
268. Шевелев, И. Ш. Золотое сечение. Три взгляда на природу гармонии / И. Ш. Шевелев, М. А. Марутаев, И. П. Шмелев. – М : Стройиздат, 1990. – 343 с.
269. Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер ; пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии : сб. пер. с англ., нем., фр. / сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31-96.
270. Шелер, М. Философское мировоззрение / Макс Шелер ; [пер. Малинкин А. Н.] // Избранные произведения / Макс Шелер. – М. : Гнозис, 1994. – С. 3-14.

271. Шеллинг, Ф. В. И. Бруно, или О божественном и природном начале. Беседа / Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг // Соч. В 2 т. Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. Ф. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Мысль, 1987. – С. 490-588.
272. Шеллинг, Ф. В. И. Философические письма о догматизме и критицизме / Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг // Соч. В 2 т. Т. 1. / сост., ред., авт. вступ. ст. Ф. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Мысль, 1987. – С. 39-88.
273. Шеллинг, Ф. В. И. Философия искусства / Фридрих Шеллинг ; пер. с нем. П. С. Попова. – М. : Мысль, 1999. – 606 с.
274. Шибутани, Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. – 544 с.
275. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. / Фридрих Шлегель ; [вступ. ст., сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова]. – Москва : Искусство, 1983. – 2 т. – (История эстетики в памятниках и документах).
276. Шпет, Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Соч. / [предисл. Е. В. Пастернак]. – М. : Правда, 1989. – С. 11-342.
277. Шпрангер, Э. Основные идеальные типы индивидуальности / Э. Шпрангер // Психология личности : тексты / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтера, А. А. Пузыря. – М. : МГУ, 1982. – С. 55-60.
278. Эльконин, Д. Б. К проблеме периодизации психического развития в детском возрасте / Д. Б. Эльконин // Вопросы психологии. – 1971. – № 4. – С. 39-51.
279. Эриксон, Э. Детство и общество / Э. Эриксон. – СПб. : Речь, 2000. – 436 с.
280. Эрн, В. Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения / Владимир Эрн. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 589, [2] с. – (Классическая философская мысль).
281. Эрн, В. Ф. Идея катастрофического прогресса / В. Ф. Эрн. // Соч. / [сост., подгот. текста Н. В. Котрелева и Е. В. Антоновой]. – М. : Правда, 1991. – С. 198-219.

282. Юнг, К. Г. Дух Меркурий. Парацельс как духовное явление / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1996. – 420 с.
283. Юнг, К. Г. Настоящее и будущее / Карл Густав Юнг // Аналитическая психология. Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк. – М. : Мартис, 1995. – С. 113-166.
284. Юнг, К. Г. Приближаясь к бессознательному / К. Г. Юнг ; пер. И. Г. Норвил // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко и В. Е. Ермолаева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 351-436.
285. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг ; пер. с нем. А. М. Боковинова. – М. : Издат. группа «Прогресс» : Универс, 1996. – 336 с.
286. Юнг, К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг. – М. : Серебряные нити : Университетская книга : АСТ, 1997. – 367 с.
287. Юркевич, П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 669 с.
288. Юсим, М. А. Этика Макиавелли / М. А. Юсим. – М. : Наука, 1990. – 158 с.
289. Ядов, В. А. Личность как объект и субъект социальных отношений / В. А. Ядов // Социология и современность : в 2 т. / АН СССР, Ин-т соц. исслед. – М. : Наука, 1977. – Т. 1. – С. 380-391.
290. Якиманская, И. С. Технология личностно-ориентированного образования / И. С. Якиманская. – М. : Сентябрь, 2000. – 175 с.
291. Ямбург, Е. А. Гармонизация педагогических парадигм – стратегия развития образования / Евгений Ямбург // Учительская газета. – 2004. – 23 марта. – С. 19 ; 30 марта. – С. 19 ; 6 апреля. – С. 20 ; 13 апреля. – С. 19 ; 20 апреля. – С. 19 ; 27 апреля. – С. 19 ; 4 мая. – С. 20 ; 18 мая. – С. 19.
292. Ямвлих. Жизнь Пифагора / Ямвлих ; изд. подгот. В. Б. Черниговский. – М. : Алетейа : Новый Акрополь, 1998. – 248 с.
293. Ярошевский, М. Г. История психологии / М. Г. Ярошевский. – М. : Мысль, 1985. – 575 с.

294. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / Карл Ясперс ; [пер. М. И. Левиной] // Смысл и назначение истории : [сборник] / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – С. 288-418.
295. Bergson, H. Les deux sources de la morale et de la religion / Henri . Bergson. – Paris : Alcan, 1932. – 346 p.
296. Bradford, D. E. Hume on existence / D. E. Bradford // International Studies In Philosophy. – Torino, 1983. – Vol. 15, no. 3. – P. 25-43.
297. Fluehr-Lobban, C. How anthropology should respond to an ethical crisis / Carolyn Fluehr-Lobban // Chronicle of Higher Education. – 2000. – Vol. 47, Issue 6. – P. B24. – October 6.
298. Gallagher, I. J. Morality in evolution. The moral philosophy of Henri Bergson / Idella J. Gallagher. – The Hague : Nijhoff, 1970. – 112 p.
299. Hare, R. M. The Language of Morals / Richard Mervyn Hare. – Oxford [Eng.] : Clarendon Press, 1952. – 202 p.
300. Hauser, A. Sozialgeschichte der Kunst und Literatur : in 2 bd. / Arnold Hauser. – München : Beck, 1958. – 2 bd.
301. Psychologie sociale / sous la direction de Serge Moscovici, avec la collaboration de J.-C. Abric, [et al.]. – Paris : Presses universitaires de France, 1984. – 596 p.
302. Rorty, R. Cartesian Epistemology and Changes in Ontology / Richard Rorty // Contemporary American Philosophy / ed. by J. E. Smith. – London : Allen & Unwin ; New York : Humanities Press, 1970. – P. 273-292.
303. Saverland, S. R. Wholeness and selfidentity / S. R. Saverland // Social theory and practice. – [Tallahassee], 1994. – V. 20, no. 2. – P. 210-234.